Ks. Prof. Dr WIKTOR NIEMCZYK

HISTORIA DOGMATÓW

Tom pierwszy

Wydanie drugie

poprawione, rozszerzone i uzupełnione

D/113

BIBLIOTEKA
KOŁA TEOLOGÓW EWANGELICKICH
00-246 Warszawa, ul. Miodowa 21
tel. 022-6352432

WARSZAWA 1966

Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej

Wykonano w Zakładzie Graficznym Politechniki Warszawskiej
Nakł. 150 + 20 arkuszy druku 17,75. Papier offset kl. V 70 g.
Oddano do druku dnia 25. V. 1966 r. Zamówienie nr 345. M-45

SPIS RZECZY TOMU PIERWSZEGO

W i a d o m o ś c i w s t ę p n e.....
I. Pojęcie, metoda i podział historii dogmatów.....
II. Dzieje "historii dogmatów".....
III. Przesłanki historyczne dogmatu chrześcijańskiego....
A) Religijno-moralne stosunki w świecie heleńsko-rzymskim.....
B) Filozofia 1
C) Moralność 1
D) Mozaizm 1
E) Jezus i zwiastowania prachrześcijańskie 1

C z ę ś ć p i e r w s z a

D O G M A T S T A R O K O Ś C I E L N Y

Dział pierwszy: Przedwstępne stadium dogmatu w Kościele starożytnym..... 1
1. Chrześcijaństwo Ojców apostolskich 1
2. Chrześcijaństwo jako nowa filozofia u greckich apostołów..... 1
3. Losy Judeochrześcijaństwa..... 1
4. Synkretyzm gnostyczny 1
5. Próba reformy Marcjona (Ultrapaulinizm)..... 1
6. Normy starożytnego Kościoła powszechnego..... 1
7. Reakcja Montanizmu..... 1
8. Teologia kościelna na zachodzie (Ireneusz i Tertulian)..... 4

9. Początki naukowej teologii w Aleksandrii..... 45
10. Monarchianizm i spekulacja o Logosie (Chrystologia Logosu)..... 53
11. Nowe pojęcie Kościoła: Kallistus i Cyprian..... 58
12. Rzut oka wstecz na trzy pierwsze stulecia..... 63

Dział drugi: Powstanie dogmatu na gruncie Kościoła greckiego..... 66
1. Zarys ogólny. Neopłatonizm 66
2. Dogmat trynitarny: Ariusz, Atanazy i pierwsze Nicaenum (325)..... 69
3. Od Nicei do Konstantynopola (325 - 381)..... 75
4. Dogmat chrystologiczny. Spór o dwie natury w Chrystusie..... 81
5. Konflikt z Eutychesem i Chalcedonense (451)..... 87
6. Monofizyci i Monotheleci..... 90
7. Pobożność Kościoła greckiego..... 95

Dział trzeci: Rozwój dogmatu starokościelnego na Zachodzie..... 99
1. Religijny rozwój Augustyna..... 99
2. Pojęcie Kościoła i sakramentów u Augustyna w przeciwieństwie do Donatyzmu..... 105
3. Dogmat o grzechu i łasce..... 110
4. Semipelagianizm..... 120
5. Teologia Grzegorza Wielkiego (590 - 604)..... 125
6. Rzut oka na czas powstania dogmatu..... 128

Część druga:

DOGMAT W ŚREDNIOWIECZU

Dział pierwszy: Przyswojenie dogmatu przez ludy germańskie..... 131
1. Okres Karolingów (Charakterystyka ogólna)..... 131
2. Spór adopcjański..... 133
3. Część obrazów na Zachodzie..... 137

4. Nauka o pochodzeniu Ducha Świętego..... 138
5. Cud dzieworództwa..... 140
6. Spór o predestynację..... 142
7. Wieczerza Pańska a msza..... 146
8. Początki sakramentu pokuty, spowiedzi i odpustów. 150
9. Rzut oka wstecz na okres wczesnego średniowiecza 152

Dział drugi: Rozbudowa Katolickiej doktryny kościelnej przez Scholastykę..... 154
1. Rozbudzenie się zainteresowań naukowych od XI wieku..... 154
2. Spór o Wieczerzę Pańską Berengara z Tours..... 167
3. Nauka o pojednaniu u Anzelma z Canterbury i u Abelarda..... 171
4. Chrystologia i Mariologia..... 177
5. Sakramenty i kościół..... 179
6. Kościół i pobożność w XIII wieku. 182

Dział trzeci: Toologia wysokiego średniowiecza..... 187
1. Okres szczytowy scholastyki 187
2. Tomasza z Akwinu nauka o Bogu, grzechu i łasce... 191
3. Dokończenie nauki średniowiecznej o sakramentach i kościele..... 194
4. Rzut oka na wyniki "wysokiego średniowiecza".... 198

Dział czwarty: Rozpad rzymskiego katolicyzmu u chyłku średniowiecza..... 201
1. Pozycja Dunsa Szkota w historii dogmatów..... 201
2. Papiestwo i jego przeciwnicy..... 205
3. Mistyka i pobożność laicka..... 209
4. Upadek Scholastyki..... 212
5. Nowe aspekty dogmatyczne..... 214
6. Odrodzenie (Renesans) i humanizm..... 219

BIBLIOTEKA
KOŁA TEOLOGÓW EWANGELICKICH
00-246 Warszawa, ul. Miodowa 21
tel. 022-6352432

C z ę ś ć t r z e c i a:

R O Z W Ó J D O K T R Y N Y P R O T E S T A N C K I E J

Dział jedyny: Znaczenie dra Marcina Lutra w dziejach chrześcijańskiego dogmatu..... 223

1. Wkład Lutra do dzieła reformacji..... 223
2. Pokuta w rozumieniu ewangelickim..... 227
3. Kościół i sakramenty u Lutra..... 230
4. Przyczynek Ulryka Zwingliusza w dziele reformacji 234
5. Spór o Wieczerzę Pańską..... 238
6. Pierwsze ewangelickie Księgi wyznaniowe..... 241
7. Rozbudowa doktryny protestanckiej. Teologia Melanchtona..... 245
8. Znaczenie Kalwina w historii dogmatów..... 247
9. Luteranizm po Lutrze..... 253
10. Ortodoksja luterska..... 260
11. Kalwinizm po Kalwinie..... 265
12. "Polonica"..... 270

BIBLIOTEKA
KOŁA TEOLOGÓW EWANGELICKICH
00-246 Warszawa, ul. Miodowa 21
tel. 022-8352432

WIADOMOŚCI WSTĘPNE

I. Pojęcie, metoda i podział historii dogmatów.

Dogmatami nazywamy pewne tezy doktryny kościelnej, w których Kościół ujął jako zadadę wiary i postępowania swoich członków to, w czym uznał istotną treść ewangelicznej zbawczej prawdy.

Dogmaty wyrażają współczesne, obowiązujące w okresie ich powstawania pojmowanie Ewangelii, i nadają kierunek religijnemu życiu chrześcijańskiej współczesności. Zadaniem Historii Dogmatów jest wykazanie, jak w każdym poszczególnym wypadku doszło do takiego, a nie innego ujęcia i wyrażenia ewangelicznej prawdy o zbawieniu w postaci dogmatów.

Kształtowanie dogmatów jest zadaniem teologów, jednakowoż dogmaty są produktem życia religijnego Kościoła, a wobec tego pierwszorzędnym zadaniem Historii Dogmatów jest śledzenie tego życia religijnego. Ponieważ to życie religijne jest ściśle związane z ogólnym życiem duchowym - umysłowym danego okresu, dlatego Historia Dogmatów musi wciągnąć w zasięg swojego badania także ten czynnik. Jako dyscyplina historyczna dzieli ona materiał swój na okresy, skupiając w nich to, co odnośnie do ogólnego pojmowania Chrześcijaństwa należy razem. W szczegółach oddziela ona to, do czego pewien okres sam doszedł, od tego, co przejął od przeszłości, lub co ma tylko uboczne znaczenie. Natomiast grupowanie materiału dogmatycznego około

poszczególnych tzw. "loci" - podstawowych tez, nie jest dziś praktykowane. Historia Dogmatów rozpoczyna się zaraz w pierwszych początkach Chrześcijaństwa i sięga do czasów obecnych. Wszelako dokładne przedstawienie okresu apostolskiego należy raczej do Wiedzy Nowotestamentowej. Więc pierwszy odcinek Historii Dogmatów stanowi właściwie dopiero okres poapostolski. Okresy dalsze wykształtowują dogmaty Kościoła greckiego i rzymskiego, i wreszcie Protestantyzm daje nowe ujęcie. Naturalnym zakończeniem każdego takiego okresu jest wytworzenie normatywnych wyznań danych społeczności kościelnych. Jeżeli doktryna Kościoła rozwija się dalej, aż do czasów najnowszych, a nie doszło jeszcze do normatywnego zakończenia jej w sformułowanych "wyznaniach", jak to w Kościele luterańskim było po "formule zgody" z 1580 r., a w kalwińskim po Synodzie w Dortrechcie i Westminster w 1619 r., to śledzenie tej pracy teologicznej należy raczej do Historii Teologii, a nie do Historii Dogmatów. Ponieważ osobnego wykładu Historii Teologii nie prowadzimy, będzie i ten rozwój w wykładzie niniejszym uwzględniony, w okresie trzecim.

II. Dzieje "historii dogmatów".

Historia Dogmatów jako nauka pojawia się dopiero w związku z wątpliwościami na temat nienaruszalności systemu ortodoksyjnego. Zanim zaufanie to zostało podważone w wieku XVIII przez Oświecenie i Pietyzm, Kościół nie miał powodu poświęcać się badaniu podstaw i pochodzenia dogmatów, które starał się głęboko wryć w nabożną świadomość swoich członków. Średniowiecze zadowalało się przyjmowaniem bez zastrzeżeń tego, "quod ubique, semper, et ab omnibus creditum est" = "w co wszedzie, zawsze i wszyscy wierzyli" (Vincentius z Lerinum). Toteż Kościół rzymskokatolicki odnosił się zawsze i odnosi się dziś nieufnie do wszelkich naukowych badań historii dogmatów.

Reformatorowie od samego początku wskazywali na różną wartość różnych dogmatów i na zmiany ich, i ich rozwój. Melanchton zdawał sobie sprawę z tego, że "per platonicam philosophiam doctrina christiana labefactata est" = filozofia platońska wstrząsnęła nauką chrześcijańską. Lecz i w Protestantyz-

mie o tym stanowisku Melanchtona zapomniano. Dopiero Gotfryd Arnold, w swej Unparteische Kirchen - und Ketzerhistorie z 1699 r, Bezpartyjna historia Kościoła i Kacerzy, głosił, że w doktrynie kościelnej i jej powstaniu działał czynnik ludzki, a więc omylny. Po Arnoldzie Jan Semler wykrywał w dogmatach problemy historyczne, i odmawiał im bezwzględnego obowiązywania.

Rozbudzone przez Daniela Fryderyka Schleiermachera nowe pojmowanie religii i Kościoła odzwierciedliło się w szeregu prac, które na temat rozwoju dogmatów wśród zmienności poglądów i mniemań podkreślają jako moment stały "nowe życie religijne". Należą tu teolodzy Neander, Baumgarten, Engelhardt, Hagenbach.

Prawdziwy postęp na odcinku Historii Dogmatów przyniosło "nowe pojmowanie dziejów", wysunięte przez Hegla. Pod wpływem Hegla powstała tzw. Szkoła Tybińska, reprezentowana głównie przez Ferdynanda Chrystiana Baura, do której należał także Dawid Fryderyk Strauss. Do Szkoły Tybińskiej należał też początkowo ostatni z wielkich teologów XIX wieku, Albrecht Benjamin Ritschl, spośród uczniów którego wybił się jako historyk przede wszystkim Adolf Harnack, autor 3-tomowej Historii Dogmatów. Za nim idą Loofs i Reinhold Seeberg. Dobry podręcznik Historii Dogmatów napisał także Fryderyk Wiegand i Bonwetsch. Z katolickich historyków wymienić należy Tixeront'a.

III. Przesłanki historyczne dogmatu chrześcijańskiego.

Chociaż Chrześcijaństwo wyrosło z nauki i życia Jezusa Chrystusa, jednak dla rozwoju jego niemałe znaczenie posiadał współczesny mu świat helenistyczno-rzymski, oraz tradycja żydowska.

A) religijno - moralne stosunki w świecie helenistyczno - rzymskim

Sytuacja religijna w Państwie Rzymskim na początku naszej ery przestawia bardzo zróżnicowany obraz. Stały obok siebie najrozmaitsze kulty, z których jedne już zamierały, inne były pełne młodzieńczej siły, jedne surowe, inne subtelne, jedne wywodziły się ze świata greckiego, inne ze świata orientalnego. Wymiana kultur umożliwiła niektórym kultom rozpowszechnienie w rzymskich prowincjach. Centrum, do którego wszystkie się garnęły, był Rzym. Państwo Rzymskie nie ograniczało kultów podbitych

przez siebie narodów. Tylko niektóre kulty były zakazane, np. galijski kult Druidów (ofiary ludzkie), a w Rzymie zakazany był, choć był dozwolony w prowincjach, kult Ozyrysa i Izydy i Kult wielkiej Matki - Cybeli i Attisa, z powodu orgiastycznego ich charakteru.

Wśród tych religii ustępowały na ubocze dawne narodowe-partykularystyczne kulty antycznych państw wschodnich, natomiast nowego rozmachu nabrały misteria greckie z panteistyczną, ekstatyczno-misterialną pobożnością. Najskuteczniejszą była propaganda orientalnych kultów tajemnych. Orientalnego pochodzenia był także kult cesarza. W Grecji już w okresie helenistycznym doszło do przyjęcia egipskich i orientalnych kultów, oraz astrologii i magii, wypracowanego przez perskich magów systemu czarów, dzięki którym można było uniknąć Fatum, związanego z pozycją gwiazd na niebie w chwili urodzenia.

W okresie rzymskim Orientalizm wlał się w granice Cesarstwa jeszcze szerszą falą. Najpierw wdarł się tam kult bóstw frygijskich: Cybeli-Kybeli (Magna Mater), Attisa, później kult Izydy i Ozyrysa (zwanego Sarapis), najbardziej zhelenizowany i wpływowy, oraz Kult Baalów syryjskich, wreszcie kult Mitry, powstały we wschodniej Azji Mniejszej, ze zlania się perskich i chaldejskich elementów na gruncie perskiego Dualizmu. Początkowo miał on wyznawców wyłącznie wśród mężczyzn. Pobożność niewieścią zaspokajały kult Cybeli i Izydy. Jednocześnie wzmógł się kult cesarza, w dwóch formach: czci zmarłego i czci żyjącego cesarza.

W związku z powstaniem Imperium Rzymskiego w nowe stadium wkroczył Synkretyzm - zlanie się religii. Przykładem takiego zlania się są np. utożsamienie egipskiej Izydy z greckimi Demetrą, Artemidą, Ateną, Nemezis, lub zlanie się egipskiego Sarapisa z greckim Asklepiosem, Zeusem, Dionizosem, czy perskiego Mitry z babilońskim Szamaszem: bogiem słońca, dzięki czemu Mitras stał się "deus invictus sol mitras" = niezwyciężonym bogiem-słońcem.

W pierwszych stuleciach ery chrześcijańskiej kulty pogańskie znacznie się do siebie zbliżyły, i wreszcie w wieku III i IV-tym stało pogaństwo naprzeciw Chrześcijaństwa jako zwarta całość, co prawda względna, jednak widoczna, i pogaństwo

ani w swej pobożności, ani w swej teologii nie było zbyt oddalone od Chrześcijaństwa. Kilka momentów wchodzi w rachubę:

1) Kulty pogańskie przekształciły się w religie zbawienia, zapewniające przez dokonywane w nich obrzędy ubożyszczenie i życie nieśmiertelne w zaświatach. W kultach wschodnich istniały sakralne wieczerze, służące albo do mistycznego zbratania się społeczności kultowej (thiasos-sodalicium), albo do zyskania nadnaturalnych boskich mocy. Chrzest w celu zmycia grzechów istniał w kulcie Mitry. W kulcie Cybeli rozpowszechniły się Taurobolie: skrapianie czy zlewanie wierzących ofiarną krwią byka, co miało gwarantować odrodzenie i ubóstwienie.
2) Korelatem pożądania wiekuistego zbawienia u jednostek była asceza,w postaci wstrzymywania się od jadła, od stosunków seksualnych, a nawet kastracji kultowej. Te skłonności ascetyczne były wypływem zmęczonej, zrezygnowanej postawy osób wykształconych filozoficznie.
3) Mimo niezliczonej ilości kultów politeistycznych zauważyć się daje pociąg do monoteizmu. To stanowiło formalną przesłankę propagandy chrześcijańskiej. Te prądy monoteistyczne potęgowała spekulacja filozoficzna i skłonność do umieszczenia na miejscu osobowych bóstw mocy nieosobowych,, jak np. Tyche, lub z pewnym zwrotem w kierunku fatylizmu Heimarmene (przeznaczenie), oraz ekstatyczno-mistyczna pobożność Orfików.

B) F i l o z o f i a .

Nie tak nienaruszoną wielkością jak w ogarniętych przez głęboką tesknotę religijną sferach niższych, była religia w kołach stosunkowo nielicznych wtedy wykształconych. Krytyka filozoficzna, która zaczęła się już w VI wieku, rozsadziła religię ludową od wewnątrz, a w miejsce religii weszła u wykształconych filozofia. Nierzadkim zjawiskiem była całkowita niewiara - przeważnie jednak unikano zupełnego zewnętrznego zerwania z religią ojców.

Najostrzejszą krytykę religii ludowej uprawiali cynicy, którzy też odmawiali wszelkiego udziału w kulcie. Z innych szkół filozoficznych najbardziej oddalili się od ludowej wia-

ry w bogów Stoicy ze swoją panteistyczną wiarą w prasubstancję, wszelako umieli oni pogodzić swoją rydykalną filozofię z wiarą ludową przy pomocy alegorycznego wykładu mitów. Epikureizm negował wprawdzie ingerencję Boga w sprawy tego świata i potępiał i wyśmiewał lęk przed bogami, lecz jednak czcił wzniosłość pierwiastka nadziemskiego. Sceptycyzm młodszej Akademii nie wykluczał w praktyce uczestnictwa w kulcie.

Za cesarza Augusta rozpoczęło się odnowienie religii-restauracja religijna na skutek zasilenia tęsknoty religijnej przez wzmagający się prąd religijny. Filozofowie okresu cesarskiego zaniechali polemiki z wiarą ludową, a z biegiem czasu nawet sama filozofia zabarwiła się religijnie.

Właściwym rozbudzicielem religijnego kierunku w filozofii był stoik Posejdoniusz koło 100 a.C. Z późniejszych należeli tu platonik Plutarch z Cheronei, koło 100 p.C. Maximus z Tyru i Apulejusz z Madaury koło 130 c.C. i neopitagorejczycy Numeniusz z Apamei k. 170 p.C. i Filostratus, k. 200 p.C., który napisał Żywot Apoloniusza z Tyjany, cudotwórcy pogańskiego. Z tego okresu i z tej atmosfery pochodzą pisma rel. - filoz. pod ogólną nazwą Hermes trismegistos .

C) M o r a l n o ś ć.

Stosunki moralne w okresie cesarskim wskazują wyraźnie, że kultura antyczna chyli się ku upadkowi. Jednakowoż obok wielkomiejskiej zwłaszcza niemoralności, istniała jeszcze zdrowa moralna siła, co widać choćby z ruchu w kierunku odnowienia etycznego, z licznych szeregów wędrownydh filozofów moralnych, zwalczających zdegenerowanie moralne. Wtedy to rozwinęła się specyficzna forma popularno-filozoficznego traktatu etycznego, głównie u Cyników, tzw. "diatribe".

Wynaturzenie kultury i zgnilizna moralna rzymskiego okresu cesarskiego wywołała potem silną reakcję filozoficzną. I ci filozofowie- moraliści znacznie przygotowali grunt pod Chrześciajaństwo.

U Seneki, Marka Aureliusza i Epikteta (stoików)- choć nie zetknęli się z Chrześcijaństwem - spotykamy wypowiedzi prawie że o chrześcijańskim brzmieniu.

D) M o z a i z m.

Po zamilknięciu żywego słowa prorockiego w Izraelu, zyskał "Zakon" wszechwładny wpływ w ludzie żydowskim. Według Zakonu układało się życie religijne, stosunki kultowe, stan prawny i całe w ogóle życie obywatelskie.

Dzięki Zakonowi pozostał Izrael mimo politycznej niewoli narodem niezawisłym. Zakon odgrodził lud od wpływów świata greckiego i nadał mu specjalne prerogatywy przed poganami. Tego był sobie każdy Żyd świadomy, toteż gorliwie zajmował się Zakonem, by go móc dokładnie przestrzegać. Zakon coraz bardziej wkraczał pomiędzy Boga i lud. Z osobistego stosunku zaufania, jaki cechował dawniej religie Izraela, rozwinął się stosunek skrupulatnie wykonywanego "świadczenia" dla Boga, za które wierzącego czeka nagroda doczesna i pozadoczesna od Boga. Toteż właściwym przewodnikiem i doradcą ludu stał się Zakonoznawca - Rabi . Synagoga zyskała większy wpływ niż świątynia na Syjonie, a Zakon większy niż Kult. Rzecznikami takich poglądów byli zwłaszcza Faryzeusze, cieszący się przeto wielką popularnością u ludu. Zdecydowanymi ich wrogami na arenie życia ludowego byli Sadeceusze, z arcykapłańskich rodów, nie zamykający się przed oświeceniem greckim, uznający wprawdzie znaczenie Zakonu, lecz stojący na stanowisku, iż życie winno być regulowane według rozumnych, praktycznych punktów widzenia. Saduceusze chłodno ustosunkowali się do nadziei pozadoczesnej.

Obok tych dwóch grup stała nieznaczna gromadka nabożnych, którzy w cichości oczekiwali Mesjasza jako jedynej pociechy Izraela. Ważniejszymi wszelako dla późniejszego rozwoju Chrześcijaństwa były koła nabożnych indywidualistów, którzy wstrzemięźliwie odnosili się do wszelkiego pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem w postaci kultu i obrzędów, ponieważ błogością darzy ich własne wewnętrzne życie religijne.

Również oni żyli nadzieją przyjścia Mesjasza, który atoli według ich oczekiwań wystąpi jako Syn Boży, preegzystentny, "Syn Człowieczy", po myśli słów Daniela (7,13).

Ci mistycy przede wszystkim wchodzą w rachubę jako poprzednicy Chrześcijaństwa.

Apokaliptyczne ich pisma służyły już wcześnie chreścijanom jako literatura budująca. Oni także wywarli wpływ na później-

szą spekulację chrześcijańską. W rachubę wchodzą: Księga Henocha, Psalmy Salomona, Wniebowstąpienie Mojżesza, Apokalipsa Barucha, IV Księga Ezdrasza, Testamenty 12 patriarchów i Ody Salomona.

Obcy rys, pokrewny greckiemu kierunkowi pitagorejskiemu, zaznacza się u Eseńczyków, czy Esejczyków, to znaczy "nabożnych".

I oni byli gorliwymi zwolennikami Zakonu, zwłaszcza jego przepisów o czystości i sabacie. Specyficzny charakter nadał im powrót do natrualnej prostoty. W Palestynie mieszkali oni w domach, przypominających klasztory, lub w koloniach wiejskich. Obowiązywał u nich nowicjat, posłuszeństwo, dochowanie tajemnicy w sprawach zakonnych, bezżeństwo, wspólnota dóbr, ścisłe przepisy co do postów, pracy i ćwiczeń religijnych, zwłaszcza zaś modły zanoszone w postawie zwróconej na wschód słońca, dalej liczne obmywania i kłopotliwe obrzędy przy posiłkach.

Daleko ważniejszy wpływ na późniejszy Kościół chrześcijański aniżeli Żydzi palestyńscy, wywarli Hebrajczycy w diasporze, dostępnej dla religijnych wpływów pogańskiego otoczenia. Wprawdzie i Żyd pozapalestyński mógł przez ścisłe przestrzeganie przepisów Zakonu i przez swój monoteizm odgrodzić się od pogańskiego otoczenia (Żydzi z diaspory nie byli prześladowani ani z powodu swojego kultu, ani z powodu sabatu), jednak poza Palestyną musiał Żyd z konieczności poczynić koncesję na rzecz ducha greckiego. Skontaktowało Żydów z poganami już to, że istniało greckie tłumaczenie Starego Testamentu: Septuaginta. Pobyt poza Palestyną prawie że wykluczał dokładne spełnianie wszystkich zakonnych przepisów co do czystości i co do potraw. By uniknąć tych niedogodności ograniczał się Żyd w Diasporze poza monoteizmem do ogólnych etycznych poglądów. Przepisy rytualne uchodziły tam za stanowisko przezwyciężone i zostały pozbawione mocy obowiązującej przez alegorczny wykład.

Żyd z diaspory łatwo przejmował filozofię grecką. Ślady powiązania spekulacji filozoficznej greckiej z żydowską wiarą w Objawienie mamy już u Arystobula, koło 150 a.C. i w Księdze Mądrości Salomona.Autor tej księgi widzi w "mądrości" samodzielną hipostazę obok Boga. Ona jest tchnieniem Boga, wpływem chwa-

ły Najwyższego, odblaskiem wiekuistego światła. Wtajemniczona w poznanie Boże, może ona z planów Bożych obrać te, które mają być zrealizowane. W ten sposób pośredniczy ona między Bogiem a światem, podobnie jak według Stoików przenikający świat "duch świata". Również "Sapientia Salomonis" wprowadza wszechmocne Słowo Boże jako hipostazę. Ta grecko-żydowska filozofia znalazła swój szczyt w Filonie z Aleksandrii, współczesnym Jezusa Chrystusa. Spośród jego pism najważniejsze są: Nomoon hieroon allegoriai (Alegorie praw świętych), i O tym, kto jest dziedzicem rzeczy niebieskich: (Peri tou tis ho theion pragmatoon kleronomos).

Jako egzegeta stara się Filon uchwycić ukryty sens inspirowanych przez Boga Pism biblijnych - lecz właściwie jest to, co on z Pisma św. wydobywa przy pomocy wykładu alegorycznego, w zasadzie mądrością i filozofią grecką.

Abstakcyjne pojęcie Boga narzuca mu pogląd o przeciwieństwie między Bogiem a światem, między duchem a materią. Wyrównuje przeciwieństwo to przez przyjęcie istot pośrednich - jakby platońskich idei, czy stoickich sił boskich - które pojmuje raz jako pierworodne stworzenia Boże, to znów jako wiekuiste moce w Bogu Samym, występujące zarówno pluralistycznie, jak i skupiające się w idei wszechidei (mianowicie Boskim Logosie). Logos był organem stworzenia świata, on też pośredniczy stale między Bogiem a światem. Dusza ludzka pochodzi od Boga, lecz upadła przed wiekami. Ciało, w którym dusza jest jakby w więzieniu zamknięta, pobudza ją do grzechu i zła. Zgodnie z tym dualistycznym pojmowaniem, określa Filon jako naczelny obowiązek człowieka przezwyciężenie zmysłowości i stłumienie efektów. Do tej prawdziwej moralności potrzebuje człowiek pomocy Bożej. A jak popadł w zmysłowość przez apostazję od Boga, tak za najwyższy cel dążeń winien uznać oglądanie Boga. Pobożność Filona znajduje swój szczyt w ekstazie. Ta najwyższa błogość możliwa jest dla pobożnego już tu na ziemi.

Mimo wszelkie kontakty i styczne jego filozofii ze Stoicyzmem i Platonizmem, jednak sposób, jak Filon wyobraża sobie stosunek człowieka do Boga, stanowi prawdziwe żydowskie jądro jego filozofii. Filon chciał oddziałać na Żyddów i na świat grecki - lecz celu tego nie osiągnął. Tym większy atoli był jego

wpływ przy ukształtowaniu się i rozwoju dogmatu chrześcijańskiego.

E) Jezus i zwiastowanie prachrześcijańskie.

Początkiem rozwoju dogmatu chrześcijańskiego jest świadectwo Apostołów o Jezusie Chrystusie i to, co z kazania apostolskiego przeszło do życia wiary pierwszych zborów chrześcijańskich. O tym, czego Jezus nauczał wiemy tylko z opowiadań Jego uczniów, którzy opatrzyli naukę Jezusa własnymi dodatkami. Wszelako ważniejszym, niż sama nauka Jezusa było wrażenie, jakie u następnego pokolenia wywarły: osobowość Jezusa, Jego czyny i Jego męka i śmierć.

Jezus Sam mówił o Sobie jako o przyobiecanym przez Stary Testament Mesjaszu, z którego przyjściem Królestwo Boże się urzeczywistniło. Nie jest ono wielkością wyłącznie przyszłą. Toteż na skutek tego "uroszczenia" popadł Jezus w konfilkt ze współziomkami. Zwłaszcza, że odrzucał przestrzeganie Zakonu w formie ustalonej przez Faryzeuszów, a sięgał do pojmowania Zakonu, jak je głosili Prorocy: mianowicie jako określającej wolę człowieka wielkości etycznej. Wstęp do Królestwa Bożego umożliwia nie drobiazgowe wypełnianie licznych postanowień, lecz sprawiedliwość wyrażająca się w zbożnym usposobieniu. Ale i to usposobienie nie uzasadnia ludzkiej pretensji, lecz Bóg działa według własnego upodobania. Do takiego samodzielnego pojmowania Zakonu czuł się Jezus uprawnionym jako zesłany przez Boga Mesjasz. On uczy swoich woli Bożej i urzeczwistnia ją w dziele swego życia. On też darzy wszystkim, co od Boga mieć można. Sam jest Sobie świadom najściślejszej społeczności z Bogiem. Bóg już teraz dał Mu pełnię władzy na ludźmi. Poza tym władaniem zyskują oni nowe duchowe "życie". Nawet Jego śmierć nie może co do tego zmylić, gdyż w dobrowlonym Jego oddaniu się dochodzi do zamierzonego przez Boga kresu poświęcona ludzkości Jego służba. W śmierci Jego tkwi coś, co ludziom daje pożytek, a zarazem zadzierzga trwałe, nowe przymierze między Nim a ludźmi. (Mat. 26.w.28.). W tym nowym przymierzu dostępują Jego uczniowie odpuszczenia grzechów i trwałej społeczności z Bogiem. Na tej podstawie w odczuwaniu Jego uczniów zlewają się z sobą coraz więcej historyczny Mesjasz i Wywyższony Pan.

Mocy tej "nowej społeczności" doznał na sobie Apostoł Paweł. Chrystus dał mu to, czego mu Zakon dać nie był w stanie. Dlatego Chrystus jest dlań ponad wszystko Wzniosłym Panem (Kyrios), przez którego ludzkość dostępuje zbawienia (Rzym,10. w.13.). Chrystus porzucił formę bytowania u Boga i stał się człowiekiem i okazał w czasie całego Swego życia, aż do krzyżowej śmierci doskonałe posłuszeństwo, (Filip. 2.w.5-11). W ten sposób został Chrystus, "drugim Adamem", założycielem nowej ludzkości. Wszystko jest przezeń stworzone, On też rządzi jako Głowa światem i Kościołem.

Wierzący mają przekonanie, iż Zmartwychwstały żyje i podniesiony jest do godności Pana, i że jako taki znowu przyjdzie, by urzeczwsitnić zapowiedziane Królestwo Boże (I Cor. 15.w.17,12. w.3, I Tes.4.w.13-17). Może tego dokonać jako "Obraz niewidzialnego Boga", jako "Zrodzony przed wszelkim stworzeniem", Coloss. 1.w.15. Dlatego Zbór Mu służy. Przez upadek Adama wola ludzka popadła w winę i uległa mocy grzechu. Chrystus przez swoją śmierć dokonał ekspiacji za grzechy przed Bogiem(Rzym. 3.w.25). Każdy, kto przez wiarę zadzierzga w Nim społeczność, dostępuje odpuszczenia grzechów i wchodzi do nowego, duchowego życia. W społeczności tej zanikają wszelkie różnice między ludźmi: Żydami i Grekami, wolnymi i niewolnikami, mężczyznami i niewiastami (Gal. 3.w.28.).

"Opowiadanie Janowe jest prawdziwą historią, ale w religijnym zabarwieniu" (R.Seeberg). Czwarta Ewangelia łączy z Jezusem historycznym doświadczenia religijne więcej niż półwiekowego rozwoju chrześcijaństwa. Wszelkie występujące w Zborze ujawnienia ducha od Chrystusa się wywodzą - On jest ucieleśnionym słowem.

W prazborach nie było więc jeszcze określonej nauki o Chrystusie. Wystarczała im pewność, iż Jezus Chrystus wśród nich panuje, i że każdy chrześcijanin zawdzięcza nowe swe życie mocom duchowym, pochodzącym od Chrystusa. Lecz do tego dochodziły jeszcze jako ważne momenty: przezwyciężenie mentalności pogańskiej i pogańskich nawyków, oraz nadzieja rychłego przyjścia Pańskiego. W celach pedagogicznych i misyjnych wprowadzono także zewnętrzne porządki i urządzenia. Widzialną więzią w Zborach były Chrzest i Wieczerza Pańska, które nawiązywały do słów

i działań Chrystusa, i przybrały ustaloną formę. Powoli więc wytworzyła się tradycja Apostolska pretendująca do autorytatywnego obowiązywania. Przykładem jest trójdzielna Formuła chrzestna (Mat. 28.w.19.)., a także poza tym występowały zaczątki przyszłych ujęć doktryny, jak np. Spis cnót i przewinień dla nauki katechumenów. Zaczęto także zaspokajać potrzebę ustalenia historii ewangelicznej i to z różnych punktów widzenia.

Część pierwsza

D O G M A T S T A R O K O Ś C I E L N Y

D z i a ł p i e r w s z y:

PRZEDWSTĘPNE STADIUM DOGMATU W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

1. Chrześcijaństwo ojców apostolskich.

Pisma tzw. Ojców Apostolskich umożliwiają nam orientację w poglądach Chrześcijaństwa w okresie mniej więcej od 90 do 140 r.n.e. Są nimi:

1) I list Klemensa Rzymskiego (koło 95 r.) - napomnienia dla Zboru Koryncklego. Temat główny: Mathete hypotassesthai - uczcie się podporządkowywać.
2) Pasterz Hermasa - Pojmen: 5 widzeń, 12 przykazń, 10 podobieństw - jest to napomnienie do pokuty (k.140 r.).
3) 7 listów Ignacego z Antiochii do zborów: Efez, Magnezja, Tralleis, Rzym, Filadelfia, Smyrna i Polikarp smyrneński (110 - 115).
4) List Polikarpa smyrneńskiego do zboru w Filippi (110-115).
5) List Barnaby o należytym rozumieniu Starego Testamentu (za Hadriana).

6) II List Klemensa. Jest to kazanie (około 140).

7) Resztki dzieła Papiasza pt. Logioon Kyriakoon Exegeeseis - wykłady słów Pańskich. Ongiś 5 ksiąg.

8) Nauka dwunastu apostołów - Didachee toon doodeka Apostoloon: porządek nabożeństwowy i zborowy, z katechezą na temat "Dwóch dróg" (pocz.II.w. w Jeruzalemie).

9) Urywki Kazania Piotra - Praedicatio Petri, 110-130.

Autorowie to głównie poganochrześcijanie. Choć pisma te według miejsca powstania, autorstwa i postawy ideologicznej są różne, jednak mogą uchodzić za dokumenty przeciętnego sposobu myślenia religijnego w Poganochrześcijaństwie tego czasu.

Brak w pismach tych wzmianek o uprzywilejowanym stanowisku Izraela lub Zakonu, jest nawet polemika z tym stanowiskiem. Żydom odmawia się prawa do Starego Testamentu, bo ten odnosi się do Chrystusa i Kościoła, rytualne zaś postanowienia Starego Testamentu wyjaśniane są elegorycznie jako zalecenia etyczne. Zaznacza się świadomość wyższości nad mozaizmem. W zasadzie ówczesne zbory opierają swą wiarę w pierwszej linii na ustnej tradycji, a dopiero w drugiej linii na niedostatecznie tylko dostępnych pismach późniejszego Kanonu Nowego Testamentu. Ta tradycja ustna ograniczała się do podstawowych idei religijnych i do nowej moralności. Podstawowe postulaty Chrześcijaństwa to: nadzieja żywota wiecznego, sprawiedliwość i miłość.

W kazaniu napominano do uczciwego życia. Dołączony do Didache i listu Barnaby "Spis cnót i przewinień" (pochodzenia żydowskiego) stanowił treść nauki katechumenów, w której żądano od przyszłych chrześcijan tego samego, co Żydzi żądali od swoich prozelitów.

Stary Testament zawierał ich zdaniem głównie pouczenia moralne. Potrzeby ujednolicenia doktryny nie odczuwano. Chrześcijanin żył ze wspomnień nauki, życia i męki Jezusa Chrystusa, nie poddawał ich jednak refleksji. Wpływ rozpowszechnionych pism apostolskich wtedy był jeszcze mniejszy, niż praktyczny wpływ moralizmu pogańskiego, żydowskiej karności zakonnej i helenistycznej mądrości o Bogu i świecie.

Podobnie jak Żydzi czcili chrześcijanie jednego Boga, wszechmocnego, miłosiernego Pana i Ojca, pozaświatowego, niewidzialnego, niepojętego, niestworzonego.

Świat, który Bóg stworzył i utrzymuje, ma swój ostateczny cel w Kościele. Do Kościoła tego należy się pod warunkiem spełnienia woli Bożej.

Kościół założony jest przez Chrystusa. Wypowiedzi o Chrystusie są liczne i obszerne. Widać usiłowanie wyjaśnienia sobie jedynego w swoim rodzaju znaczenia Chrystusa.

Chrystus należy do sfery Boskiej: houtoos dei heemas fronein peri tou Christou hoos peri Theou, Kritou zoontoon kai nekroon.

Chrystus jest sługą Bożym, umiłowanym Bożym, wybrańcem Bożym, Synem Bożym. Dokładniej zajmuje się tymi zagadnieniami Pasterz Hermasa:

Chrystus jest Bogiem, lecz jako Bóg różni się od Boga Ojca. Jako wyższa od aniołów istota preegzystentna, ma Bożą moc i pomagał Bogu przy stworzeniu świata, a teraz zjawił się, by umożliwić zbawionym wejście do Królestwa Bożego. Jako preegzystentny zwany jest Duchem Świętym, a także Synem Bożym. Duch Święty obrał sobie mieszkanie w człowieku Jezusie, mianowicie w czasie chrztu u Jana.

Ponieważ Jezus Swą cielesną postacią służył Duchowi Świętemu za mieszkanie w świętości i czystości, ciało Jego zostało na stałe przyjęte do społeczności Syna. Gdyby Syn Boży nie był pojawił się w postaci cielesnej, ludzie nie mogliby go oglądać, jak blasku słońca nie może oglądać ludzkie oko. Lecz cielesna Jego postać nie powinna nas zmylić, by w nim widzieć tylko Syna Człowieczego - Syna Dawidowego. Także jako "ucieleśniony" pozostaje on Synem Bożym. Wypowiedzi te są charakteru czysto praktycznego, nie mają jeszcze nic wspólnego z dogmatem chrystologicznym.

Nie udało się Ojcom apostolskim odróżnić Ducha od Boga i Chrystusa. Jak Chrystus, tak i Duch jest preegzystentny, i włada w Kościele. A jednak działalność Jego jest inna niż działalność Chrystusowa. Pojmowany jest również Duch święty jako wielkość duchów czy aniołów. Zbawcze dary, jakie Bóg daje przez Chrystusa ludziom, to poznanie prawdy i żywot wieczny. Poznanie prawdy, to głównie poznanie Boga, a poznaniem tym jest właśnie Chrystus we własnej osobie jako objawiciel Boga. Chrystus nie tylko zwiastował życie wieczne i nieśmiertelność,

lecz nimi także obdarował, jako nagrodą za wierną służbę człowieka. Więc Chrystus Sam stał się dla ludzi wartością - toteż winni Mu jesteśmy dary odwzajemne miłości, pokuty, nabożności. Chrystus działa na człowieka przez chrzest, przez który odpuszczone zostają grzechy. Chrzest to przypieczętowanie: Sfragis, darów Ducha, a przez nie nowego życia wiary i nadziei w Chrystusie.

To nowe życie po chrzcie nie wyklucza konieczności dalszej pokuty i dalszego odpuszczenia grzechów. Przynajmniej jednorazowa pokuta po Chrzcie powinna być jeszcze możliwa za cięższe grzechy, zwłaszcza za apostazję. Pokuta ta musi być połączona z głęboką skruchą - z drugim nawróceniem, a jako restytucja łaski chrztu związana jest z tym urzędem, który udziela Chrztu. To są pierwsze jaskółki późniejszego pojmowania Kościoła jako instytutu pokuty.

Z odpuszczeniem grzechów otrzymuje człowiek nowe serce. Usprawiedliwienie sprowadza się wprawdzie do Chrystusa, lecz jest niemożliwe bez dobrych uczynków, które są nieodzowne. Chrystus przyniósł Nowy Zakon. Z wdzięczności dlań wypełnia się poszczególne przykazania. Jądrem dobrych uczynków są: modlitwa, post, jałmużna. Kto więcej ponadto dokonuje, ten ma jeszcze większą chwałę u Boga. Wiara, jak ją pojmował Apostoł Paweł, nie odgrywa znaczniejszej roli.

Charismata = dary duchowe z czasów pierwszego zboru, zanikają powoli. Coraz więcej przyjmuje się pogląd, że były one ograniczone do czasów apostolskich. Najwyżej spotykamy się tu jeszcze z proroctwem, lecz rugują je z jego pozycji zarówno Stary Testament, jak i skrzętnie zbierane pisma apostolskie (późniejsze kanoniczne), zwłaszcza "Słowa Pańskie", które stają się miernikiem dla współczesnego proroctwa. Ważnym czynnikiem stawała się też "Tradycja Apostolska". Z niej czerpały zbory różne fakty z życia, wyliczanie których w postaci trójczłonowego symbolu chrzestnego zadomowiło się w niektórych zborach już w pierwszym trzydziestoleciu II- go wieku. Symbol Rzymski początkami swymi sięga do tych czasów.

Wprawdzie sformułowanie symbolu w różnych zborach było różne, lecz w fakcie, że "wiara chrześcijańska" znalazła swój wyraz w symbolu triadycznym, tkwił ważny moment historycznego

rozwoju dogmatu chrześcijańskiego. Odtąd wywyższony Pan i Duch Święty należą obok Ojca do sfery boskiej.

Z tych poniekąd już ustalonych form rozwinęła się świadomość przynależności do pewnej zorganizowanej społeczności, i zaufanie do Kościoła, którego królem jest Chrystus. Widocznym wyrazem tej społeczności jest Chrzest i Wieczerza Pańska, Eucharystia, która nosi ciągle jeszcze charakter prawdziwej wieczerzy. Zbór modli się o obecność Wywyższonego Pana: "Przyjdź Panie" (Maranatha) i oczekuje od tej obecności Pana z Jego duchowym pokarmem i napojem właściwego daru: żywota wiecznego.

W tej nowej społeczności obowiązuje braterska wspólnota, posłuszeństwo względem przewodników duchowych i przyjęcie nauki i zbawczych środków, jakimi społeczność ta dysponuje. Na czoło wysuwa się urząd, który na podstawie tradycji jedynie może orzec, co jest prawdziwą nauką. Przede wszystkim łączyło zbory oczekiwanie bliskiego końca. Kościół tu na ziemi wiedzie do Królestwa Bożego w zaświatach. Tutaj na ziemi wierni winni zadowalać się skromnymi stosunkami, dopełnienie braków nastanie w przyszłości. Zadaniem człowieka jest tylko: pamiętać o rychłym końcu i nie dać się zaskoczyć temu, co przyjdzie, a raczej udoskonalać się moralnie. Myśl o karze i nagrodzie w zaświatach wpływa kiełznająco na stosunki w doczesności.

Teologicznie najznamienniejszymi dokumentami z tego okresu są listy Ignacego: W centrum Bożego planu zbawienia stoi Chrystus. Jest On Bogiem, a był od wieków u Ojca jako Słowo Boże, Boży zamysł, Boży rozum, według ducha swego "Jedno z Ojcem". Widać jak bardzo zależało Ignacemu na utrzymaniu monoteizmu. Ale Bóg ten jest zarazem "nowym człowiekiem", gdyż zjawienie się Chrystusa jako człowieka przynosi ludziom nowe życie i żywot wieczny. Chrystus wychodzi z milczenia Bożego, rodzi się z dziewicy, według ciała jest Ojcu poddany, czyni wszystko według Bożego upodobania, wreszcie cierpi i umiera. Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem. Lecz Ignacy nie szuka teologicznego wyrównania tych przeciwieństw, tak iż dwojakie te poglądy robią miejscami wrażenie czystych formułek.

Z Chrystusem jako "nowym człowiekiem" wchodzi historia w nowy okres. Moc księcia tego świata i moc śmierci zostaje przez Chrystusa i tego nie spostrzegają. Życie tego doskonałego czło-

wieka, z którym rozpoczyna się "nowa ludzkość", rozpięte jest między kilka punktów: Dziewictwo Marii, narodzenie się Chrystusa, jego śmierć - wszystko to przez Boga w cichości przygotowane. I oto w Nim objawia się Boży Zamysł, w Nim poznają ludzie swoją nieznikomość. Poznanie ludzkie sprowadza się do Jego krzyża i zmartwychwstania. A nawet - jak Chrystus cieleśnie umarł i cieleśnie zmartwychwstał, tak natchnie też Zbór swój swój nieznikomością. Ciało Jego, które przezwyciężyło śmierć, staje się lekarstwem przeciwko śmierci (farmakon athanasias) dla wszystkich, którzy w jego Kościele uczestniczą w Eucharystii. Na gruncie wiary w śmierć tego, który za nas umarł, łączy nas Eucharystia zarówno duchowo jak cieleśnie z Chrystusem. W społeczności z Chrystusem mamy pełnię tego, czego w Starym Przymierzu wierzący oczekiwali. Chrystus mieszka w nas jak w swej świątyni. Wszystko, co czynimy dzieje się mocą Jego ducha. Przez wiarę i miłość z Nim zespoleni, mamy w Nim początek i koniec naszego życia. Odbiciem tej osobistej społeczności wierzących z Chrystusem ma być stosunek między członkami poszczególnego zboru a ich biskupem. Jak Chrystus ochrania cały Kościół, tak poszczególny zbór ma swoją ochronę w Biskupie i w przezbiterach, którzy weszli w miejsce apostołów. Ignacy z niesłychaną energią podkreśla autorytet i ważność urzędu, co okazało się niesłychanie ważnym w związku z grożącymi Kościołowi niezbezpieczeństwami herezji gnostycznej.

2. Chrześcijaństwo jako nowa filozofia u greckich apologetów.

Różne podejrzenia i wrogie nastawienie różnych czynników względem Chrześcijaństwa i chrześcijan w II-im wieku, zmusiły ich do obrony. Nie wystarczało teraz już tylko nienaganne życie wyznawców. Stosunki wymagały rzeczowego przedstawienia tego, jak się ma rzecz z Chrześcijaństwem. Z zarzutów pogaństwa przeciwko Chrześcijaństwu (a za rzecznika pogaństwa w tym okresie może uchodzić Celsus, autor dzieła Logos alethees = Słowo prawdziwe), można wyczuć zarówno nienawiść, ~~jak zakłopotanie i lęk przed~~ chrześcijaństwem, które ~~zagrażało już~~ nie tylko religii pogańskiej, lecz i nierozdzielnie z nią związanemu Cesarstwu Rzymskiemu. Po 40-tych latach II wieku wystąpiło szereg wyszkolonych literacko osobistości. które wyty-

czyły sobie za cel obronę Chrześcijaństwa. Zwiemy ich Apologetami.

Zachowały się następujące pisma apologetów:

1) Apologia Arystydesa (dla ces. Antonina Piusa - około 150 r.).
2) Apologia Justyna Męczennika (dla ces.Antonina Piusa) najważniejsza ze wszystkich. Justyn jest też autorem Dialogu z Żydem Tryfonem i O zmartwychwstaniu (koło 150r).
3) Tacjana Syryjczyka Mowa do Greków - Logos pros Hellenas, (koło 150 r.)
4) Atenagorasa Prośba za Chrześcijanami: Prezbeia peri christianoon, w 177 r. dla ces. Marka Aureliusza i Kommodusa; Atenagoras jest prócz tego autorem pisma: O zmartwychwstaniu.
5) Teofila Pros Autolikon, do Autolika,swego przyjaciela poganina. Teofil był biskupem Antiochii (koło 181 r.)
6) Apolloniusz, za Kommodusa (180-185) w mowie obronnej przed śmiercią męczeńską podał obraz pogańskiego politeizmu i chrześcijańskiej wiary i moralności.
7) Jedyna łacińska apologia: dialog pod tytułem Octavius - rozmowa między chrześcijaninem Oktawiuszem Januariusem, a poganinem Ceciliusem Natalisem. Autorem jest Minucius Felix, jurysta rzymski. Z niego korzystał Tertulian w swym Apologeticus.

Zaginęły Apologie Quadratusa, Claudiusa Apollinarisa z Hierapolis, Miltiadesa: Pros Hellenas - Do Greków, Pros Judaeos, i Peri tees aleetheias, - O prawdzie, oraz apologie Melito z Sardes, Do świeckich mocarzy o filozofii chrześcijańskiej i Aristona z Pelli, antyżydowski dialog między Jazonem i Papiskiem.

C h a r a k t e r y s t y k a o g ó l n a:

Celem udowodnienia prawa egzystencji Chrześcijaństwa przedstawiali apologeci reprezentowaną przez nie prawdę, pogaństwu wytykali sprzeczność z rozumem, niemoralność i nietolerancję. Niektórzy odrzucali pogaństwo całkowicie, niektórzy wydobywali monety dowodowe, wskazując na analogię między Chrześcijaństwem i pogaństwem i usprawiedliwiając w ten sposób doktrynę chrześcijańską. Piszą jako osoby prywatne.

Czytelnikami byli przeważnie chrześcijanie, wszelako apologie skierowane są do pogan i niekiedy wywołane konkretnymi wydarzeniami.

Apologeci to ludzie wyszkoleni w filozofii greckiej. Chrześcijaństwo ich, za które niektórzy ponieśli śmierć, było żywe, lecz jako myśl teologiczna schodzi się z współczesną, religijnie zabarwioną filozofią. Znaczenie ich polega na tym, iż przedstawiali doktrynę chrześcijańską środkami naukowymi. Przez to położyli fundament pod powiązanie greckiej tradycji filozoficznej z tradycją chrześcijańską, co było tak charakterystycznym dla późniejszego dogmatu, zwłaszcza chrystologicznego.

P o g l ą d y :

Chrześcijaństwo to w pierwszej linii filozofia, która przynosi pewność i korzyść, - pogaństwo to przeciwieństwo prawdy, względnie niedoskonałe przedproże, wskazujące dopiero na Chrześcijaństwo jako zakończenie rozwoju. Chrześcijaństwo to filozofia, ale różna od filozofii greckiej, bo opiera się na doskonałym objawieniu. Gdyż Logos działał wprawdzie od dawna, przemawiał np. przez Sokratesa, lecz tylko "cząstkowo". Dopiero gdy Logos przyjął postać ludzką Jezusa Chrystusa, powstała prawdziwa filozofia. Toteż chrześcijanie istnieli zawsze, tzn. - ludzie rozumni, lecz dopiero Chrześcijaństwo przyniosło filozofię, która przewyższa wszystko, co było poprzednio-filozofię zwartą, jednolitą, dostępną dla wszystkich. Zwolennicy jej nie tylko nie są dla Państwa Rzymskiego niebezpieczni, lecz ratują je przed upadkiem.

O r g a n a m i o b j a w i e n i a s ą:

Pisma Starego Testamentu, starsze niż pisma greckich filozofów, natchnione przez Boga, przez jego Ducha, przez Logosa, dlatego nieomylne, bo ich zapowiedzi chlubnie się ziściły. Apologeci przyswoili teologii chrześcijańskiej dowód prawdy zapowiedzi prorockiej i rozbudzili w zborach poszanowanie dla Starego Testamentu. Drugim organem Objawienia jest Logos sam, który poprzednio działał przez proroków, a po swoim ucieleśnieniu się wystąpił jako Nauczyciel.

W tym chrześcijaństwie, pojętym jako filozofia, cały nacisk położony jest na nauce i poznaniu. Apologetom chodziło o dostarczenie dwodu prawdy nauki Chrystusa - nowego Zakonodawcy,

ze Starego Testamentu i o wyrównanie jej elementów z odpowiednimi ideami filozoficznymi. Obok moralności stoi właściwe poznanie, obok nauki Chrystusa stoją nauki chrześcijan.

Poznanie Boga jest naturalną funkcją umysłu ludzkiego, dlatego istnienie Boga można udowodnić, i w apologiach mamy początki kosmologicznego i fizyko - teologicznego, czyli teleologicznego dowodu istnienia Boga.

Lecz tak dowiedziony przez apologetów Bóg, to Bóg współczesnej platońsko - stoickiej filozofii: wieczny, nieznikomy, bez potrzeb, wolny od afektów, niewidzialny, niezmienny występuje jako absolutny byt. Specyficznie chrześcijańskim rysem jest zgodna z symbolem chrzestnym idea, że Bóg jest wszechmocnym stwórcą świata. Również pojęcie dobroci i sprawiedliwości Boga pozostaje w ramach popularnej filozofii. Łączność między tym Bogiem czysto duchowym i wzniosłym ponad światem, a samym światem utrzymują aniołowie, których zadaniem jest utrzymywanie ładu w tym świecie. Wszelako część tych aniołów odpadła od Boga i wpływa na ludzi uwodzicielsko i zgubnie. Pod wpływem popularnej mitologii Apologeci rozbudowali Demonologię i włączyli ją do wyobrażeń chrześcijańskich.

Bóg sam nie wkracza w bieg przestrzennego świata. Stąd wyjaśnia się konieczność Logosu. Logos od samego początku był w Bogu jako Moc Rozumowa, potem wyszedł z Niego w celu stworzenia świata, lecz nie na sposób fizycznego oddzielenia się, a przez Moc i Wolę Ojca, tak jak płomień nie pomniejsza ogniska, z którego bucha. W ten spsosób Logos jest Bogiem, lecz nie Bogiem absolutnym. Według nakierowania Swej Woli jest z Ojcem jedno, lecz według liczby jest od Niego różny, jest komś innym. Jest przez Boga przed czasem spłodzony.

Jest to wykorzystanie myśli Filona i Stoików, że istniejący w Bogu Rozum wyszedł z Niego i dokonał stworzenia, a potem działał w prorokach izraelskich i greckich filozofach. Także według wiary zboru Chrystus był Bogiem. Narzucała się przeto myśl, by go zindentyfikować z Logosem. W ten sposób stworzono możliwość utrzymania nadzwyczajnego wyobrażenia o Chrystusie, a bez narażenia się na niebezpieczeństwo równania go z którymś z greckich "Synów Bożych". Niebezpieczeństwa wynikającego stąd dla monoteizmu nie brano pod uwagę. Chrystus historycz-

ny ustąpił na plan dalszy - Syn Boży to preegzystentny Logos.!

Ten Logos z woli Bożej stał się człowiekiem. Urodził się z dziewicy i dzięki temu miał zarówno ciało i krew, jak i duszę. Stał się człowiekiem, a jednak pozostał Bogiem. Jako uczłowieczony darzy Logos "oświeceniem" przez Nowy Zakon, naucza o Jedynym Bogu,żąda rozumnego i cnotliwego życia, i zapowiada nagrodę i odpłatę w zaświatach i dalej prowadzi swoją działalność. Jako "Rozum świata" działa uświadamiająco na ludzkość. Nie potrafili natomiast Apologeci nic szczególnego wymyślić na temat znaczenia męki i śmierci Chrystusa. O myśl tę zahaczają, ale tylko dlatego, ponieważ była ona żywą w zborach.

Człowiek może spełnić Nowy Zakon dzięki swej wolności. Obdarzony on jest przez Boga rozumem i zdolnością opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra. Jak należy korzystać z wolności i rozumu w walce ze słabością i pokusami, pokusami demonów, w to wdraża Jezus przez Swoją naukę. Przezeń też dochodzi człowiek do społeczności z Bogiem. Tylko że Bóg, chociaż wie naprzód, jak się ukształtują losy człowieka, nie wpływa na nie, lecz pozostawia je w jego własnym ręku.

Do nawrócenia się ku posłuszeństwu Zakonowi Bożemu w poznaniu i czynie, dopomaga chrzest, darzący odpuszczeniem grzechów i wskazujący na wiekuistą nagrodę. Nagroda ta polega na bytowaniu u Boga. A jak w doczesności oba składniki człowieka, dusza i ciało, obrały dobro, tak też ciało uczestniczy w nieskazitelności.Ten punkt doktryny był szczególnie podkreślany ze względu na ostrą opozycję gnostyków.

Przy Przyjściu Chrystusa wstaną na sąd zarówno dobrzy jak i źli, i otrzymają odpłatę za swe czyny. Justyn Męczennik zalicza też naukę o "tysiącletnim królestwie" do elementów doktryny chrześcijańskiej.

3. Losy Judeochrześcijaństwa.

W życiu powstającego Kościoła chrześcijańskiego zaznaczyły się także w znacznej mierze elementy judeochrześcijańskie. Odgrywały one ważną rolę w prachrześcijaństwie, a spotęgował się ich wpływ przez uznanie za księgę świętą Starego Testamen-

tu, dalej przez grecko - żydowską filozofię (Filon) i przez wzorową pobożność Żydów.

Nie tak korzystnie przedstawia się sprawa samego Judeochrześcijaństwa jako organizmu religijnego. Odrzucali je zasadniczo nawet tacy teolodzy, którzy bez zastrzeżeń poddawali się wpływom żydowskim - stąd też wpływ jego był nikły. Naprzeciw szybko rozwijających się zborów poganochrześcijańskich stało Chrześcijaństwo Żydowskie tylko jako terytorialnie ograniczona wielkość. I niebawem te dwa odłamy chrześcijańskie: poganochrześcijaństwo i judeochrześcijaństwo przestały być wielkościami równorzędnymi! Na skutek neutralności Judeochrześcijan w czasie narodowo-żydowskiego powstania Barkochby (132-135), utracili oni kontakt ze swymi współplemieńcami, Żydami, którzy im tej neutralności nie mogli przebaczyć, a Poganochrześcijanie odgradzali się od nich z powodu niebezpiecznego dla chrześcijańskiego uniwersalizmu podkreślenia ich narodowej i rasowej odrębności. Toteż utrzymali się tylko na wschodzie w Palestynie i Syrii i zostali wkrótce przez ogólny rozwój Chrześcijaństwa wybitnie zdystansowani.

Podkopywało także ich wpływ na Poganochrześcijaństwo rozbicie ich na kilka grup.

Zgodni byli wszyscy Judeochrześcijanie co do tego, iż także po chrzcie uważali się za związanych Zakonem żydowskim jako wartością narodową - skarbem narodowym, różnili się zaś między sobą wykonaniem tego zasadniczego postulatu:

G r u p a p i e r w s z a, stojąca mniej więcej na stanowisku Prazboru, żądała przestrzegania Zakonu tylko od członków, natomiast nie wyrzekała się społeczności z Poganochrześcijanami, odrzucającymi Zakon obrzędowy. Toteż traktowani byli przez Poganochrześcijan jako bracia.

G r u p a d r u g a uzależniała swoją społeczność z Poganochrześcijanami od obrzezki i przestrzegania Zakonu. Uprawiali propagandę i wskutek tego traktowani byli przez Poganochrześcijan koło połowy II wieku jako kacerze. Kierunek ten zwano Ebionistyzmem, lecz nazwa ta obok nazwy Nazareizm utarła się dla całego Judeochrześcijaństwa.

Czy oprócz tej negatywnej postawy względem Poganochrześcijan jeszcze czymś innym różnili się Ebionici od Nazarejczyków, nie da się już dziś stwierdzić. Byli Ebionici, którzy odrzucali listy Pawła i nie uznawali jego działalności nauczycielskiej. Zachodziły między nimi także różnice w pojmowaniu Chrystusa: np. Justyn-Męczennik wytyka im, że w Chrystusie widzą tylko człowieka, a Ireneusz, że podobnie jak Kerynt i Karpokrates nie uznają dzieworództwa. Ebionici łączyli przeważnie Synostwo Boże Chrystusa z Jego chrztem u Jana.

Wprowadzona u nich Ewangelia Dwunastu opowiada o chrzcie Jezusa u Jana, że "Duch mówił: Dziś cię spłodziłem, i zaraz opromieniło to miejsce wielkie światło"... a Ewangelia Hebrajczyków opowiada, że wtedy "na Jezusie spoczęło źródło wszelkiego Ducha świętego - Matki Chrystusowej (duch jest w języku hebrajskim rodzaju żeńskiego), i że Duch św. do Niego mówił: "Synu mój we wszystkich prorokach oczekiwałem Cię, byś przyszedł i bym w Tobie odpoczął, gdyż Ty jesteś moim odpocznieniem, Ty jesteś mój Syn pierworodny, który panujesz na wieki!"

G r u p a t r z e c i a stała na pograniczu między Chrześcijaństwem i Żydostwem. Starała się ona wykorzystać początkowe trudności młodego jeszcze Chrześcijaństwa dla swej propagandy, podsycając synkretyczne tendencje pogańskiego otoczenia i różne mitologiczno - filozoficzne spekulacje, i zamącić ścisły monoteizm rysami dualistycznymi. Ascetyzm ich był właściwie obcy tradycjom żydowskim. Poprzednikami tego kierunku mogły być te same koła, które wspomina Paweł w liście do Kolsan 2 w. 18 i 23. Na okres walk z Marcjonem przypadają też początki literatury, która podszywa się pod osobą Piotra i domniemanego jego ucznia Klemensa Rzymskiego i agituje za Judeochrześcijaństwem. Są to tzw. Pseudoklementyny (Homilie, Rekognicje i Epitome). Na początek II w. trzeba ustalić powstanie pewnej tajemnej księgi niejakiego Elkesaja - księgi, która nabrała znaczenia dopiero w III i IV w., gdy Alcybiades z Apamei propagował ją w Rzymie. Zwolennicy Elkesaja, tzw. Elkesaici przestrzegali Zakonu żydowskiego, lecz odrzucali ofiary (nie jedli też mięsa), stosowali natomiast obmywanie. Wielkie znaczenie miało u nich powtórzenie chrztu "w imieniu

Wielkiego i Najwyższego Boga i Jego Syna, Wielkiego króla". Powtórny ten chrzest sprowadza odpuszczenie nawet najcięższych grzechów. Uprawiali też Elkesaici spekulację astrologiczną i rozpowszechniali fantastyczne poglądy o aniołach i duchach świętych. Takimi "książętami anielskimi" są też Chrystus i Duch Święty - jeden rodzaju męskiego, drugi żeńskiego.

To synkretystyczne Żydostwo nie wpłynęło na Kościół chrześcijański, natomiast oddziałało później na założyciela Islamu, Mahometa.

4. Synkretyzm gnostyczny.

Już na początku swojego istnienia wystawiony został Kościół chrześcijański na ogniową próbę przez Gnostycyzm. Granice doktrynalne były wtedy jeszcze bardzo płynne, tak iż niejeden niechrześcijański element wkradł się doń i przyjął się w nim. I tylko o tyle zjawisko to, Gnostycyzm, który nie powstał wewnątrz Kościoła, lecz wtargnął doń z zewnątrz, zasługuje na wzmiankę w historii dogmatu chrześcijańskiego.

Ruch gnostyczny, pojawiający się między 130 a 160 r. jest wynikiem synkretystycznego nastroju owego czasu. Elementy chrześcijańskie, przede wszystkim chrześcijańska Idea Zbawienia, mogły wszak znacznie wzbogacić dotychczasowy świat idei religijnych.

Gnostycyzm odznaczał się tym, że występował w zwartych systemach doktrynalnych. Według Tertuliana cechuje go "usiłowanie dojścia do właściwego poznania Boga, człowieka i powstania zła". Zgodnie z duchem czasu każdy "gnostyk" chce stworzyć sobie samodzielny religijny światopogląd, który pozwoli mu zrezygnować z pęt Zakonu żydowskiego, a z pogańsko-mitologicznych wyobrażeń przyswoić sobie to, co mu odpowiada. W ten sposób gwarantuje sobie podwójnie suwerenność w stosunku do Kościoła i jego wymogów.

A jednak w Gnostycyzmie nacisk położony jest nie na skomplikowanych systemach doktrynalnych dostępnych tylko dla nielicznych, lecz na mistycznym nastroju i praktycznej religijności. Kto posiada "poznanie", ten jest pewien swego zbawienia i zdolny do nabożnego życia. Bogato rozwinięty Sakramentalizm dopomaga w utrzymaniu zdobytego przez poznanie zbawienia. Rzeczą

główną jest ideą zbawienia - odkupienia, Poznanie ma ten cel, by dusza z świata niższego wstąpiła do sfer wyższych, skąd zstąpił do niej Zbawiciel. Ta też idea zapewniała Gnostycyzmowi powodzeniu u wielu, tęskniących za wyzwoleniem.

Praźródła Gnostycyzmu nie dadzą się bez reszty wyśledzić. Są one w każdym razie wielorakie, a dadzą się zlokalizować w Babilonii. Wywodzący się stamtąd Mandeizm wykazuje szereg paralel z Gnostycyzmem.Posuwając się ze Wschodu na Zachód przejmował Gnostycyzm mimo swego antyżydowskiego nastawienia elementy starotestamentowe, a przede wszystkim chrześcijańskie.

Za pierwszego przedstawiciela Gnostycyzmu uchodzi Szymon Mag, o którym jest mowa w Dziejach Apostolskich, r.8.w.9.-24. Uczniami jego byli Dositheos i Menander.

Kerynthos, (koniec I-go wieku) kształcił się w Egipcie, żył w Małej Azji, a reprezentował w oparciu o Judeochrześcijaństwo Chrystologię doketystyczną (cierpiał tylko człowiek Jezus; Logos cierpieć nie mógł) i rozróżniał między Bogiem Najwyższym a Bogiem - Stworzycielem - Demiurgiem.

Wymienieni poprzednicy właściwego Gnostycyzmu jeszcze wrogo odnosili się do Chrześcijaństwa. W ciągu II wieku Gnostycyzm przejął od zwycięskiego Chrześcijaństwa szereg elementów, synkretyzm bowiem przyznaje idei Chrystusowej miejsce uprzywilejowane.

Saturnil z Syrii, pocz. II. w. jest skrajnym dualistą: głosi on, że nieznanego Ojca otaczają jako stwarzające świat eony różne rodzaje Aniołów. Naprzeciw nich stoją szatan i demon. Walka toczy się o świat i jego mieszkańców, z których tylko część ma w sobie iskrę życia. Zamiast Ojca występuje do boju Syn, Chrystus, w ciele ludzkim tylko pozornym. On przynosi odkupienie dobrym, którzy mają w sobie iskrę życia. Ich postawą życiową jest asceza. Być zbawionym, to znaczy być wolnym od materii i złych eonów.

Karpokrates z Aleksandrii, łączy idee platońskie z elementami chrześcijańskimi: Zdala od Ojca wszechrzeczny stworzyli aniołowie świat. Upadłe z wyżyn dusze, zamknięte przez demiurgów w ciała, dążą w długich wędrówkach do swego pierwotnego źródła. Najwyraźniej przypominał sobie swoje pochodzenie Jezus syn Józefa. W nagrodę za to otrzymał od Boga moc, dzięki któ-

rej mógł wzgardzić stwórcami świata. Przez wiarę i miłość może człowiek osiągnąć nawet jeszcze więcej niż On.

Bazylides, Egipcjanin, koło 125, naucza: Praojciec, Nous, Logos, Fronesis i inne jeszcze moce i aniołowie, stanowią pierwsze niebo, obok którego istnieje 364 dalszych nieb. W niebie ostatnim, stworzonym przez aniołów, znajdują się ludzie. Tutaj panował Bóg żydowski ze swoim Zakonem i Obietnicą, aż Nous, zesłany przez Praojca, zjawił się jako Chrystus wśród ludzi celem odkupienia ich i pozwolił się na pozór ukrzyżować, przez co skompromitowali się żydowscy jego wrogowie. U wyzwolonego przez Chrystusa człowieka rolę odgrywa tylko dusza, obojętną zaś jest rzeczą, jak traktuje on ciało, które jest tworem żydowskiego Boga.

Gnostycyzm w klasycznej postaci reprezentował m. 130 a 165r. Walentyn w Rzymie. Interpretując mitologiczne składniki doktryny gnostycznej duchowo, stworzył on artystyczny system religijno-filozoficzny: Eonami świata górnego są afekty, w których Praduch się rozsnuwa. Najpierw 4 pary - sydzygie, potem 5, wreszcie 6, razem 30 istot, stanowią Pleroma - pełnię - świat prawzorów, w przeciwieństwie do ziemskich odwzorów-odbić. Następuje teraz II akt dramatu światowego. Z powodu niedyskrecji i wścibskości swojej, trzydziesty eon, Sofia-Mądrość wyłącza się z obrębu pełni do świata materii. Ostro oddzielają się od siebie praduch i pleroma, pleroma i Świat Mądrości. Zrodzony przez Mądrość Demiurg staje się stworzycielem świata - lecz wszystko, co światu nadaje życie i chwałę, pochodzi z góry, jest odbiciem pleromy. Następuje akt III-ci dramatu światowego: Aczkolwiek świat ten jest nędzny, jednak nie zaciera się w nim całkowicie związek ze światem górnym. Chrystus przynosząc światłość, wskazuje duszy drogę do wiekuistej światłości. Ten najwyższy cel staje się udziałem tylko tych, którzy sami są "duchowymi" - pneumatikoi. Inni: Psychikoi i sarkikoi, muszą się zadowolić skromniejszym losem. Ostatecznie więc o końcowym losie człowieka roztrzyga fizyczna jego konstytucja.

Cechą wspólną prawie wszystkich systemów gnostycznych jest ostry dualizm Ducha i Materii, przezwyciężony wszelako przez fantastyczny szerego eonów. Świat wywodzi się wprawdzie z pier-

wiastka Boskiego, lecz okazał się tworem lichym. Dlatego Stwórcą jego nie może być dobry, najwyższy Bóg, lecz tylko istota pośrednia, niedoskonała, Demiurg, który działał według jednych gnostyków z polecenia Najwyższego Boga, według innych w przeciwieństwie do Niego. Odpowiednio do tego rozszczepia się też postać i osoba Chrystusa w Chrystusa Górnego i Chrystusa Dolnego.

Obraz dzieła Chrystusa w Gnostycyzmie daleki jest od obrazu jego z Ewangelii. Nigdzie nie ma wzmianki o tym, dlaczego Chrystus umarł. Niechrześcijański jest także podział ludzi na różne klasy. Zbawienie przestaje być powszechnym. Udział w nim ma tylko pewna część ludzi, a jest nim w zasadzie tylko uwolnienie od zmysłowości. Całkowicie też zanika we wszystkich systemach gnostycznych chrześcijańska Eschatologia.

Taka była spekulacja Gnostycyzmu o zasadniczych zagadnieniach chrześcijańsko - teologicznych, kiedy w samym Kościele chrzecijańskim właściwie nie było jeszcze teologii. Gnostycy też zaznajomili Chrześcijaństwo z Misteriami. Pielęgnowali je oni albo w stowarzyszeniach (thiasoi) w obrębie Kościoła, albo w osobnych zborach poza kościołem, i nadawali im nieraz ohydną formę. Celem misteriów miało być oczyszczenie duszy przez wlanie w nią mocy Bożej, lub wzmocnienie jej i umożliwienie jej przez to powrotu do Królestwa światłości. Dla doktryny swej i dla swych misterialnych ceremonii szukali gnostycy oparcia w bardzo dowolnej egzegezie Nowego Testamentu, zwłaszcza podobieństw Jezusowych i listów Pawłowych, oraz w jakiejś rzekomej tajemnej tradycji apostolskiej, z czasu po zmartwychwstaniu Chrystusa. Gnostycy uważali się za reprezentantów "Oświecenia" duchowego i patrzyli na Chrześcijaństwo kościelne z wyniosłością.

Chrześcijaństwo kościelne ze swej strony stanowczo odrzuciło Gnostycyzm. Wszelako rozprawienie się z nim miało ten skutek, iż niektóre jego elementy przeszły do poglądów kościelnych - na ubocze odsunięty zostaje Jezus historyczny, a na czoło zainteresowania wysuwa się tajemniczy proces Jego ucieleśnienia się. Z gnostycyzmu wywodzi się również subtelny sakramentalizm w praktycznej pobożności kościelnej.

5. Próba reformy Marcjona (Ultrapaulinizm).

Między rokiem 130 a 160 doszło do namiętnych rozpraw między chrześcijańskimi zborami i ich kierownikami a Marcjonizmem. Marcona uważano od dawna za gnostyka, tymczasem doktryna jego - według tego, co wykazały badania - ma stosunkowo niewiele wspólnego z Gnostycyzmem. Obce mu są zupełnie zainteresowania religijno-filozoficzne, tak znamienne dla Gnostycyzmu. Dążenia jego zmierzały w kirunku praktycznych reform w Kościele. Odrzucał on niepewne autorytety i tradycje, a uznawał tylko Pismo Święte, ale okrojone i po swojemu wyłożone. Unikał on przyjętej wtedy alegorycznej egzegezy, i odrzucał te pisma Kanonu, które jego nauce nie odpowiadały. Miernikiem pod tym względem był jego stosunek do Pawła, który wtedy w Kościele starożytnym jeszcze nie doszedł do większego wpływu, można nawet rzec, że dopiero Marcjon pierwszy Ewangelię Pawłową przełożył i - co prawda nieco odmiennie ocenił. (Stąd nazwa jego kierunku "Ultrapaulinizm"). Ze względu na Ewangelię Pawłową skreślił Marcjon całkowicie Stary Testament (Zakon), a z Nowego Testamentu zachował jedynie skróconą Ewangelię Łukasza, i z wyłączeniem listów pastoralnych również skrócone i po swojemu przerobione Listy Apostoła Pawła, w liczbie 10. Ustalając taki Kanon stworzył sobie Marcjon podłoże dla swojego specyficznego ewangelicznego pojmowania Chrześcijaństwa: W zaprawieniu Ewangelii Zakonem widział Marcjon wielki błąd popełniony przez Kościół, i dlatego za jedyne zadanie swojego życia uważał oddzielenie Zakonu od Ewangelii i vice versa.

Koło r. 140 przybył Marcjon z Pontu do Rzymu, lecz nie znalazł tutaj poparcia dla swojego pojmowania Pisma świętego (jako argument: Stara szata - nowa łata: Ew. Łuk. 5.w.36-37, 6 w.43), został raczej wbrew swej woli z Kościoła wyłączony. Dopiero wtedy podbudował swoje praktyczne tendencje teoretycznie, łącząc się z greckim gnostykiem Cerdo, (zwolennikiem Satornila). W swoim dziele: Antytezy, które zaginęło, sprowadził on przeciwieństwo między Zakonem a Ewangelią do podwójnego Boga: duchowo i moralnie niedoskonałego stwórcy świata (Demiurga) = Żydowskiego Boga z jego Zakonem i całą nędzą świata, i dobrego pod każdym względem Boga, który był nieznany, aż

objawił się w pełni swojego zmiłowania w Chrystusie. Chrystus pojawił się niespodziewanie w 15 roku panowania cesarza Tyberiusza w miasteczku Kapernaum i nauczał w sabaty. Chrystus to Duch przynoszący zbawienie. Występuje nie w ciele, stworzonym przez Boga żydowskiego, lecz w ciele pozornym. Burzy On dzieła Boga żydowskiego, zostaje przez tegoż pozornie ukrzyżowany, w rzeczywistości zaś uwalnia z Hadesu pogan - nie zaś nabożnych Starego przymierza. Tych, którzy weń wierzą, przemienia i wybawia. Niewinnie przelana krew Jego jest okupem za ich dusze, podczas gdy wyznawcy Boga żydowskiego zdani będą na surowość swojego Boga. Tę Ewangelię jedynie Paweł Apostoł należycie zrozumiał i przekazał. Obowiązkiem chrześcijanina jest uprawianie najściślejszej ascezy (posuniętej do bezżeństwa).

Praktyczny charakter poglądów Marcjona zyskał im szybko wielu zwolenników, tak że niektóre zbory chrześcijańskie, według tych zasad zreformowane, wyznawały je aż do VI wieku.

W opozycji do Marcjonizmu Kościół tym wyraźniej obstawał przy powiązaniu Starego Testamentu z Nowym, oraz przy tożsamości zwiastowanego przez Stary Testament Boga sprawiedliwego z głoszonym przez Nowy Testament Bogiem miłosiernym - Boga stwórcy z Bogiem Zbawcą.

6. Normy starożytnego Kościoła Powszechnego.

Trwające przez długie dziesiątki lat zmaganie się z Gnostycyzmem i Marcjonizmem doprowadziło do zwarcia się zborów chrześcijańskich w jedno. Wymiana myśli w tych samych wątpliwych kwstiach, braterskie obcowanie i porozumiewanie się zrodziły świadomość wspólnoty - i w ten sposób, z luźnie obok siebie istniejących zborów i grup zborów powstał Starożytny Kościół Powszechny (starokatolicki), mający świadomość odrębności od Gnostycyzmu i Marcjonizmu, a wspólnoty między sobą. Chodziło teraz tylko o ustalenie, gdzie i jak pociągnąć granice. I dopiero gdy Starożytny Kościół Powszechny ustalił te normy, mógł się odgrodzić od otoczenia, które wprawdzie także uważało się za chrześcijańskie, ale właściwie chrześcijańskim już nie było.

Normę taką odkryto w pojęciu tego, co "Apostolskie". Co pochodzi od Apostołów, to jest prawdą i to jest chrześcijańskim.

A w pojęciu "tego co apostolskie", mieściły się trzy wielkości: 1) Kanon Nowotestamentowy, 2) Reguła wiary, 3) Sukcesja biskupów.

1) Wrogowie Starego Testamentu, głównie Marcjon i niektórzy gnostycy, chcieli podważyć autorytet jego przez określenie go za twór Demiurga, lub przez podsuwanie mu drogą alegorycznej egzegezy idei, jakie z niego dla swoich celów chcieli wyczytać. Za tym pewniejsze uchodziły bezpośrednie świadectwa o życiu i nauce Jezusa, lub pochodzące od mężów "Apostolskich" (to znaczy mających związek z Apostołami) pisma nauczające i budujące, których już używano do celów nabożeństwowych. Oczywiście przydatność tych pism podważała ich niejednolitość.Były tu pisma, na które i wrogowie się godzili, obok takich, które tamci odrzucali. Były pisma, które miały wzięcie w całym Kościele, i takie, które miały znaczenie lokalne i terenowo ograniczone. Obok pism anonimowych czy pseudonimów były takie,których autentyczność nie ulegała wątpliwości. Powoływanie się więc na pisma apostolskie było rzeczą obosieczną. Bardzo niebezpiecznym mogło być także zastosowanie metody tendencyjnej, z jaką np. Marcjon stworzył sobie swój własny Kanon. Więc przy ustaleniu Zbioru Pism Nowotestamentowych trudno było wyjść od jakiejś z góry ustalonej teorii. Kanon Kościelny Nowego Testamentu (jak wiemy z najstarszego znanego nam Kanonu Muratoriego) powstał w ten sposób, że dokładnie przebadano wartość każdego pisma, jakie do niego miało być przyjęte, i że raczej wyłączono z niego pisma wątpliwe, niż by powiększono lekkomyślnie liczbę tych pism. Postępowano tu bardzo ostrożnie.

Przede wszystkim ustalono najpierw zasadniczy zrąb: w pierwszej linii czteropostaciową Ewangelię,dalej:będące ciągiem dalszym Ewangelii Łukasza Dzieje Apostolskie i Listy Apostolskie, zwłaszcza Pawłowe, które aczkolwiek jako prawdziwe listy wysyłane były ongiś do poszczególnych zborów czy osób, jednak wkrótce nabrały znaczenia akutalnego dla wszystkich. Zaokrąglenie Kanonu przez przyjęcie doń pism, które narazie były w obiegu tylko w pojedynczych zborach, pozostawiono przyszłości. Toteż sfinalizowanie Kanonu nie nastąpiło tak rychło. Lecz to co od przeszłości miano, i z czego od dawna korzystano, miano w należytym poważaniu, jako "pewne" dzie-

dzictwo z czasu apostolskiego - dziedzictwo, które wyraźnie odróżniono od literackiej produkcji współczesnej (był to wszak czas powstania różnych pism tzw.ojców apostolskich i apologii). W tych apostolskich i prorockich pismach dopatrywano się tego samego "Ducha", i dlatego traktowano i jedno i drugie jako jednakowo wiążące.

2) Prostszym, a skuteczniejszym orężem w walce z Gnostycyzmem i Marcjonizmem była Reguła Wiary (regula fidei).Była ona,niezależnie od nieustalonego jeszcze "zbioru pism kanonicznych" produktem żywej jeszcze w zborach ustnej tradycji z czasów apostolskich.Toteż była miernikiem i regulatorem "Kanoniczności" nowotestamentowych pism, oraz uzupełnieniem doktryny tam, gdzie opieranie się na "autorytetach pisanych" zawodziło lub nie wystarczało. Pojęcie "Reguła wiary" mieści w sobie, biorąc szczegółowo, różne formuły, które nie są niczym innym, jak pouczającymi wywodami i przepracowaniami tematu trójczłonowego wyznania chrzestnego. Więc podobnie jak wyznanie chrzestne, również i wyznanie wiary (reguła wiary) podaje - aczkolwiek już w szacie teologicznej i bezsprzecznie z tendencją apologetyczną i polemiczną - tylko te fakty, które znane były chrześcijaninowi od czasu chrztu jako tradycja Apostolska, i na których opierała się jego wiara. Z punktu widzenia historii dogmatów rzeczą znamienną było to, że odtąd fakty te ujęte były w formułkach teologicznych,istnienie których czyniło zbędnym dalsze dowodzenie ich prawdy i słuszności na podstawie Pisma świętego.

3) Ustalenie Kanonu Pisma Świętego, oraz wprowadzenie w Zborach "Reguły Wiary" było w zasadzie rzeczą i zasługą biskupów. Oni reprezentowali zbory i oni też poręczali prawdziwość i autentyczność tradycji apostolskiej. W gronie biskupów zaś wyróżniali się jako "pewni" gwaranci i poręczyciele wiarogodności tego, co reprezentowali tacy, którzy w danej miejscowości uchodzili za "następców" któregoś z Apostołów.

I oto - taką wyróżnioną siedzibą na Zachodzie staje się Rzym, z którym musieli kontaktować się kierownicy innych zborów, ze względu na pełną głębokiej treści tradycję, jaką Rzym sam reprezentował. Lecz już wcześnie przekształciło się niuchwytne i niewyraźne pojęcie "siedziby apostolskiej= sedes apostolica" w uchwytne i wyraźne pojęcie "następstwa apostol-

skiego = successio apostolica". Już nie tylko jako następca jakiejś rzeczywistej lub rzekomej postaci Apostoła, lecz mocą swej urzędowej godności uchodzi biskup za gwaranta nauki apostolskiej i prawdy ewangelicznej. Toteż zaczyna się wyłaniać pogląd, że "apostolskość Kościoła" opiera się na "gremium biskupów": biskupi są kościołem (Ireneusz, Adw. Haereses III. 3. 1.IV.33.8.), a stanowczość, z jaką właśnie biskupi rzymscy Wiktor i Kallistus pogląd ten reprezentowali, skłonił jednocześnie Ireneusza, Tertuliana i Hipolita do podkreślenia elementu duchowego: do czynnego w Kościele Ducha Świętego.

Posiadając nawiązującą do Apostołów i zagwarantowaną przez biskupów jako następców Apostołów pisaną i ustną tradycję doktryny, posiadał też Kościół możliwość określania i ujęcia "prawdy chrześcijańskiej". I to stanowiło skuteczną zaporę przednie dającymi się dokładnie skontrolować doktrynalnymi tendencjami Gnostycyzmu i to też stwarzało przedwstępne warunki dla wykształtowania "nauki kościelnej".

7. Reakcja Montanizmu.

Jak Marcjonizm był próbą reformy kościoła pod hasłem Ewangelii Pawła, tak Montanizm był próbą reformy pod hasłem Ewangelii Jana. Restytuując eschatologiczny nastrój i etyczny rygoryzm okresu apostolskiego, starał się Montanizm powstrzymać rozwój Kościoła w kierunku jego "Katolickości". W ten sposób zmusił on zbory chrześcijańskie, które w II wieku zmierzały do ustalenia stałych form w doktrynie i życiu, do zrewidowania swej przeszłości i wywalczenia sobie dopiero prawa postępu.

Koła, z których wyszedł Montanizm, nie godziły się z tym że w Kościele osłabł "duch", a jego miejsce zajęły zewnętrzne porządki, nauki i prawa, że uwagę z przyszłości Kościoła przeniesiono na teraźniejszość, że charyzmatyczna mowa ustąpiła miejsca regularnemu kazaniu, a słowo żywe słowu pisanemu.

Pogląd ten utrzymywał się już od dawna w pewnych kołach. Od roku 156 począwszy hasła te zaczął realizować Frygijczyk Montanus i prorocko - entuzjastycznie nastawione dwie jego towarzyszki Prisca i Maximilla. Lecz po krótkim upojeniu entuzjastycznym nastąpiło w tych kołach otrzeźwienie: trudno było pozyskać masy dla tego nastroju, a kierownictwo kościelne wyraź-

nie próbę tę odrzuciło. Montaniści mieli wprawdzie świadomość wspólnoty z Kościołem, jeżeli chodzi o opozycję wobec Gnostycyzmu. Nie zamierzali też podważać zdobyczy teologicznych. Chcieli tylko utrzymać w Kościele charakter prachrześcijański - lecz metoda ich przybrała wkrótce formy rewolucyjne.

1) Nie zadowolili się głoszeniem w oparciu o ewangelię Jana r.r. 14-16 bliskiego końca, lecz chcieli ten koniec przez swoich proroków przyśpieszyć. Po okresie dziecięcym religii "pod Zakonem i Prorokami", po młodzieńczości "pod Ewangelią", nastał teraz "wiek męski chrześcijaństwa" z udzieleniem się ducha za pośrednictwem montanistycznych proroków. Prorokom tym przyznać należy autorytet wykraczający ponad autorytet dawnych proroków i apostołów. Co ci prorocy w ekstazie zwiastują, tym natchnął ich Duch, czy nawet Bóg sam. W proroctwie montanistycznym prawdziwie pojawił się "Paraklet" - jest zaś nim sam Montanus.

2) Przyjście Pana poprzedzi Nowe Przymierze i Nowa Obietnica. Prorocy montanistyczni ściągnęli masy chrześcijańskie do frygijskiego miasteczka Pepuza, gdzie oczekiwano zstąpienia "Niebieskiego Jeruzalemu", według Objaw. 21.w.2.

3) Świadomości rychłego Przyjścia Chrystusa winno odpowiadać moralne życie chrześcijan. Pod kierownictwem Parakleta Kościół musi wyplenić z siebie wszelką niedoskonałość.

Montanizm zakazywał powtórnego małżeństwa, zalecał dziewictwo, pochwalał rozwiązywanie małżeństw zawartych. Rozszerzono pojęcie grzechu śmiertelnego. Stosowano jako karę wykluczenie ze zboru. Praktykę postu uregulowano prawnie: post obowiązuje w środy i piątki, oraz przez dwa tygodnie w ciągu roku należy ograniczyć się do chleba i wody lub suchych potraw. Męczeństwa za wiarę nie tylko nie należy unikać, ale owszem poszukiwać.

Surowe te zasady i postanowienia doprowadziły do odgrodzenia się Kościoła od Montanizmu: koło 170 r. w Azji Mniejszej (z powodu Montanizmu zostały tam zwołane pierwsze synody), w Rzymie koło 180, a w Afryce dopiero w 207 r. (Tertulian-vide poniżej). Lecz szło to bardzo powoli, gdyż Montanistów popierały konserwatywne elementy w Kościele, którym odpowiadały tendencje ich w kierunku restytucji starych zwyczajów kościelnych,ostatnio prawie że zaniechanych. Nie wszędzie bowiem godzono się na no-

wą zasadę życia kościelnego: urządzania się wygodnie w tym świecie, odsunięcia szeregu kompromisów ze światem na odcinku życia etycznego. Że jednak wreszcie Montanistów z Kościoła wykluczono, stało się to dlatego, ponieważ Montanizm przesadził w entuzjaźmie charyzmatycznym, a przede wszystkim zwolennicy jego popadli w niesłychaną zarozumiałość i pychę głosząc, że reprezentowana przez Chrystusa i Apostołów moralność i religijność są tylko niedoskonałym przedprożem tej, jakiej domaga się Montanizm. Toteż wreszcie Montanistów zdemaskowano i odpowiednio do tego ich potraktowano.

Kościół wykluczając Montanistów ze swego grona, utracił szereg bardzo wartościowych jednostek, np. Tertuliana w Kartaginie. Wszelako krok ten oznaczał dla Kościoła przezwyciężenie bardzo niebezpiecznego kryzysu. W tej świadomości nastawił on potem swój rozwój na kierunek przeciwny temu, jaki przyświecał Montanizowi. W przeciwieństwie do niepewnych wyroczni Parakleta-Montanusa,(gdyż Montanus sam podał się za owego przyobiecanego w Ewangelii Jana 14-16 Parakleta) umocnił się autorytet nowotestamentowego Kanonu. Jeśli np. Tertulian zakazywał tego, co nie było wyraźnie dozwolone w Ewangelii, to Kościół zaczął rozróżniać między grzechami: ciężkimi a dopuszczalnymi, między wyższą a niższą moralnością, i przez to dopuszczał możliwość moralnej wyrozumiałości i pobłażliwości dla upadłych członków. Jeżeli Montaniści patrzyli na Kościół jako na ożywioną Duchem społeczność, to Kościół sam uważał się za działający przez zewnętrzne urządzenia instytut zbawczy. Duch prachrześcijaństwa zagasł - przemawiał on do ludu kościelnego już tylko przez Pismo i z Pisma, przez instytucje i z instytucji Kościoła i z czerpanych stamtąd nauk.

8. Teologia Kościelna na zachodzie (Ireneusz i Tertulian).

Liczne chrześcijańskie elementy w doktrynie gnostycznej przesłoniły przed współczesnymi pogański jej charakter. Dla Kościoła wyrosło stąd zadanie pociągnięcia wyraźnej granicy między tą rzekomą "Gnozą gnostyczną", a zawartą w "Prawdzie Apostolskiej" "Gnozą prawdziwą",. To umożliwiło Kościołowi dokładne uświadomienie sobie treści swej wiary. Niepotrzebne było nowe badanie - wystarczyło tylko nawrócić do tego, co by-

ło przed Gnostycyzmem. Rezultaty tej pracy możemy śledzić w pismach Ireneusza i Tertuliana, którzy jako pierwsi w miejsce gnostycznej filozofii religii wstawili teologię Kościelną.

Zbiór kanonicznych pism w międzyczasie znacznie posunął się naprzód. Zbory zaznajomiły się dokładniej z teścią tych pism. Stało się zwyczajem powoływanie się na "dowód Pisma Świętego", zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Na czoło autorów biblijnych wysunął się Apostoł Paweł. Z jego pism czerpie teologia kościelna pewność, iż objawienie chrześcijańskie jest powiązane z Objawieniem Starotestamentowym, że stoi wyżej od Pogaństwa i że jest wielkością samodzielną.

Znaczenie Ireneusza dla historii dogmatu chrześcijańskiego polega na tym, iż on jako pierwszy potraktował teologię kościelną jako teologię Pisma Świętego.

Ireneusz pochodził z Azji - znał biskupa Polikarpa ze Smyrny - sam był biskupem Lyonu (Lugdunum) od 177/8 do swej śmierci w r. 202. Główne jego dzieło nosi tytuł: Elenchos kai anatrope tees pseudonymou Gnoseoos - Zbadanie i obalenie rzekomej Gnozy.

Ireneusz obywa się bez stosowanych przez Apologetów w celach naukowych filozoficznych środków pomocniczych. One bowiem zawodzą przy zwalczaniu Gnozy (gnostycznej). Aby tę gnozę zwalczać, trzeba wiedzieć "co to jest Chrześcijaństwo" - tego zaś dowiadujemy się z Pisma Świętego, zwłaszcza z pism Apostoła Pawła.

W przeciwieństwie do Gnostyków głosi Ireneusz, iż nie ma osobnego Boga Najwyższego i osobnego Boga Stworzyciela, ale że jest jeden i ten sam Bóg, który stworzył świat Swoim słowem i Swoją wolą, dał Zakon i zainaugurował zbawienie. Od wieczności stali do Jego dyspozycji Syn i Duch. Ten Bóg, co do wielkości niepojęty, stał się uchwytny i zrozumiały przez Swoją miłość w Jezusie Chrystusie. Przez Objawienie Syna znajdujemy drogę do Ojca.

Stworzony przez Boga świat jest dobry i harmonijny, grzech wywodzi się z wolnej woli człowieka. Zamiast przez posłuszeństwo stać się podobnym do Boga i nieśmiertelnym, ściągnął człowiek na siebie przez swoje nieposłuszeństwo śmierć. W Adamie zgrzeszyła i umarła ludzkość cała. Wszelako Bóg w łasce

Swojej przedsięwziął środki zaradcze, by ją wyratować. Przez szerego przymierzy: z patriarchami, z Izraelem, utrzymał przy Sobie posłusznych swemu prawu. Lecz wszystkie te urządzenia i zarządzenia osiągnęły swój punkt szczytowy w "nowym człowieku", który jest celem Bożego ładu zbawienia. Ten "drugi Adam" przez swoje uczłowieczenie wszedł w grono grzesznych, a jednak mimo pokus okazał Bogu posłuszeństwo. Przezwyciężył wspólnego wroga (wroga Boga i ludzkości) i odzyskał dla ludzi możliwość osiągnięcia podobieństwa Bożego. Przerwany więc przez grzech rozwój doprowadza Chrystus do pomyślnego końca. Jest to oparta na Efez.1.w.10 i do małoazjatyckiej teologii nawiązująca nauka o "rekapitulacji" = anakefalaiosis, którą Ireneusz szczegółowo opracował.

Stoi w związku z centralnym stanowiskiem, jakie Ireneusz przypisuje Bogoczłowiekowi, gdy rezygnuje z bliższych rozważań na temat Logosu i jego stosunku do Ojca. Ireneuszowi wystarcza, iż Syn jest Bogiem, objawiającym Ojca. Wystąpienie Logosu jest dlań faktem historycznym: Logos przez urodzenie swoje staje się człowiekiem, żyje jako prawdziwy człowiek i jako prawdziwy człowiek cierpi i umiera.

Obok Ireneusza stoi jako drugi wielki antygnostyk, Afrykańczyk, rodem z Kartaginy,tamże urodzony w r. 150.

Quintus Septimus Forens Tertulianus.

Ochrzcił się, mając lat 40. Nie był duchownym, ale działał jako wszechstronny pisarz teologiczny. Z wykształcenia prawnik, znawca filozofii stoickiej,oczytany w literaturze chrześcijańskiej, skupia razem te wszystkie elementy w swej wyraźnej nabożnej osobowości. Później przejął się zasadami montanistycznymi, a nawet w r. 207 oficjalnie zerwał z Kościołem.

Jako Rzymianian, obcy teologiczno-filozoficznej spekulacji, nadał jednak chrześcijańskiej ideologii zachodniej specyficzny, oryginalny rys: w wywodach swoich operował zręcznie nowymi normami starożytnego Kościła Powszechnego: Kanonem Pisma i Regułą wiary. W oparciu o nie miał pewność wiary. Poza tym podkreślał moment racjonalny w Chrześcijaństwie.Dusza jest dlań "urodzoną chrześcijanką - anima naturaliter christiana".Przeciwko Marcjonowi wytacza dowody istnienia Boga,przeciw Gnostycyzmowi zwalcza rozróżnianie między Bogiem Stworzycielem,a Bogiem Zbawicielem.

P o g l ą d y :

W Bogu połączone były od początku dobroć i sprawiedliwość, a zamierzenia Boże szły w kierunku zbawienia człowieka. W tym celu stworzył Bóg świat "z niczego" - ex nihilo. Bóg jest trójjedyny, a poucza nas o tym czynność chrztu. Bóg nigdy nie był sam. Syn i Duch uczestniczą jako druga i trzecia osoba Trójcy (Trinitas = Triunitas = Trójjednia) w Bożej substancji. Jedna substancja Boga obejmuje trzy osoby (personae), między sobą różne, ale tylko według formy i szczebla rozwojowego (Emanatyzm). Nauka o Duchu Świętym u Tertuliana nie jest jeszcze jasno sformułowana, natomiast jego Nauka o Logosie (Verbum) jest już rozwinięciem przejętych od Apologetów poglądów przez jędrne i zwarte formułki łacińskie. (Tertulian jest pierwszym pisarzem kościelnym łacińskim i twórcą "słownictwa teologicznego łacińskiego").

Logos stał się człowiekiem (Verbum homo factum est). Rodząc się z dziewicy Marii, przyoblekł się w ludzkie ciało i ludzką duszę. Ponieważ przyoblekł się w ciało, więc pozostało ono wolne od grzechu. Lecz i substancja Boża nie zmieniła się.Nie zaszło tu zmieszanie boskiego i ludzkiego pierwiastka przez co unicestwiona by była specyficzność jednego i drugiego elementu, lecz oba złączyły się w jedność w jednej osobie - persona. Na skutek tego tylko ludzka substancja mogła cierpieć i umrzeć, boska nie podlegała cierpieniom. Turdności,jakie w takim ujęciu tkwią, przezwycięża Tertulian cytatami z Pisma Świętego. Motywem dokładniejszych rozważań chrystologicznych Tertuliana było jego zwalczanie "Monarchianizmu" (vide poniżej). Najwięcej materiału chrystologicznego zawiera jego dzieło Adversus Praxeam.

O zbawczym dziele Chrystusa wspomina Tertulian tylko przygodnie. Chrystus objawił prawdę, dał ją poznać, a przez Swoją mękę i śmierć zniósł naszą śmierć. Tym ważniejszym jest to,co Tertulian mówi o "przyswojeniu sobie zbawienia" przez człowieka. Myśli te nabrały wielkiego znaczenia w teologii zachodniej.

Grzech jest czymś dziedzicznym, przyrodzonym, naturalnym, a wywodzi się ze splamionego zmysłowością sposobu powstawania człowieka (przez stosunek seksualny), gdyż nawet społeczność

małżeńska ma w sobie coś nieczystego (rys ascetyczny u Tertuliana, przechylającego się ku rygoryzmowi Montanizmu). Tertulian jest pierwszym pisarzem kościelnym, który mówi o "grzechu pierworodnym" - vitium originis,później "peccatum originale", z czym atoli stoi w sprzeczności to, iż ten sam Tertulian określa wolność woli ludzkiej jako coś nienaruszalnego, a w każdej duszy ludzkiej dopatruje się pewnego ziarenka dobra. W każdym razie zgubny wpływ naturalny pociąga za sobą konieczność tym silniejszego działania łaski - gratia. Przez łaskę należy rozumieć pomoc Ducha Świętego, wlanie w człowieka jakiejś wyższej boskiej substancji, którą zyskuje się w chrzcie świętym, i który przez całe życie daje moc do czynienia dobra. W Bogu powinien człowiek widzieć Sędziego i Odpłatcę, który wprawdzie w Chrzcie świętym człowiekowi grzechy odpuścił, lecz nałożył też nań obowiązek dalszego pełnienia Zakonu - Lex, grożąc jednocześnie potępieniem w razie nieposłuszeństwa, podczas gdy ćwiczenia ascetyczne zapewniają wyższy szczebel błogości.Grzech popełniony po Chrzcie, jako szczególną obrazę Boga, winien człowiek odpokutować przez zadośćuczynienie: powtórną pokutę i dobrowolne wyrzeczenie się, osobistą karność, która oznacza dla człowieka wielkie szczeście.

9. Początki naukowej teologii w Aleksandrii.

Ireneusz i Tertulian chcieli przede wszystkim zwalczyć i unieszkodliwić Gnozę. Inaczej było na Wschodzie. Tam Gnoza uchodziła za cel sam w sobie. Tam uważano za możliwe zrozumienie Chrześcijaństwa i rozwinięcie żywej wiary dopiero przez Gnozę = poznanie. Jak niegdyś Filon łączył grecką filozofię i żydowską pobożność razem, tak teraz w Aleksandrii łączono grecką filozofię i chrześcijańską wiarę w objawienie. Kuźnicą,gdzie połączenie to się dokonało, była założona przez chrześcijańskiego stoika Pantenusa, a przez Klemensa Aleksandryjskiego i jego ucznia Origenesa do rozkwitu doprowadzona "Szkoła Katechumenów".

1) Pantenus, rodem z Sycylii, nauczał w Aleksandrii. Spuścizny literackiej po sobie nie zostawił. Jego uczniem i pomocnikiem, który prowadził dalej jego dzieło był

2) Titus Flavius Clemens, urdzony koło 150 r. może w Atenach. Kierował koło 202 r. samodzielnie szkołą katechumenów. Zmarł w 215 r.

Klemensowi przyświecał ideał zlania Chrześcijaństwa tradycyjnego z wszechstronnym wykształceniem w Chrześcijaństwo wyższego rzędu. Celowi temu służyły trzy główne jego dzieła: I) Logos protreptikos pros Hellenas - Mowa zachęcająca do Greków, II) Paidagogos - Wychowawca, i III) Strommateis - Kobierce.

Podobnie jak Gnostycy, tak i Klemens wiedzie chrześcijanina ponad ciasne stanowisko uznawania autorytetów do wyżyn poznania i swobodnej decyzji, lecz w przeciwieństwie do Gnostyków trzyma się przy tym Kanonu Pisma i tradycji kościelnej. Chce przezwyciężyć heretycką Gnozę nie krytyką jej i zbijaniem jej tez, lecz zwartym systemem kościelnej Gnozy.

P o g l ą d y K l e m e n s a:

Zarówno wychowanie żydów przez Zakon, jak i wychowanie Greków przez filozofię wskazują na jedyną prawdę, którą jest Jezus Chrystus. Jako wszechstronnie obeznany z kulturą grecką podkreśla Klemens ważność filozofii greckiej dla chrześcijan, którzy chcą posunąć się dalej i wznieść się wyżej od wiary do poznania. Bo chociaż wiara wystarcza do zbawienia, jednak nie należy zatrzymywać się na stanowisku uznawania obcych autorytetów. Szczeblem wyższym niż wiara - pistis, jest poznanie - gnosis. Ono prowadzi do oglądania, do wewnętrznego pochwycenia zbawienia. Gnostyk, który oglądał Boga, działa już tylko z samej miłości do Boga. Życie jego oparte jest na stosunku do Boga, on ustawicznie jest w społeczności z Bogiem przez modlitwę, i nie dopuści, by rozbudziły się w nim skłonności do grzechu. Jako dojrzali wśród chrześcijan, stanowią ci "kościelni gnostycy" właściwie dopiero Kościół.

Ścisły związek Klemensa z filozofią tłumaczy nam jego Naukę o Logosie. Bóg jest jeden, nieuchwytny, bez przymiotów i własności, "byt ponad wszelkim bytem". Stwórca świata Logos jest "jedno z Ojcem , jest prawzorem wszystkiego, co jest na ziemi stworzone.

Jednocześnie od wieczności objawia się w Logosie Ojciec. Logos jest organem Boga, ogarniającym ludzi Swoją miłością, Jemu przeto zawdzięczamy wszystkie idealne dobra. Logos stanowi razem z Duchem po prostu owe pierworodne moce, które działają we wspólnocie z Aniołami.Imanentny w Bogu Logos staje się Logosem-Synem, i jako taki staje się człowiekiem. Od początku udzielał światu przez proroków i filozfów prawdy, a wreszcie sam osobiście się zjawił, przybierając postać ludzką. W tej ludzkiej postaci żył i cierpiał jako prawdziwy człowiek:Bóg, ale w postaci ludzkiej.

Klemens nie uwzględnia dość wyraźnie i sprawiedliwie historycznej postaci Jezusa. Nie chce być doketystą (głoszącym, że ciało Chrystusa było tylko pozorne), a jednak nie może i nie umie uniknąć Doketyzmu. Gdy mówi o pojednawczej śmierci Chrystusowej i o Jego wstawiennictwie u Ojca za ludźmi, o odpuszczeniu grzechów, o przezwyciężeniu szatana, to robi to wszystko w jego systemie teologicznym wrażenie nieprzepracowanej i nieprzetrawionej wewnętrznie partii wiary zboru - tej wiary prostej, ludowej.

Wyraźnie przepracowana jest w jego systemie teologicznym partia, gdzie mowa o Jezusie Chrystusie jako "Nauczycielu". Jezus Chrystus, boski nauczyciel, zstąpił z nieba, i uwolnił ludzi od trudu mozolnego poszukiwania w sposób badawczy ludzkiej nauki w Atenach, czy gdziekolwiek w Jonii. Gdyż Chrystus wypełnia świat świętymi, boskimi mocami przez stworzenie, odkupienie, dobrodziejstwa, prawodawstwo, proroctwo i naukę. Teraz zwiastuje On wszystko. Miejsce Aten i Grecji zajął teraz Wszechświat jako uczelnia Boskiego Mistrza. Przez tę naukę, która nas prowadzi od Pogaństwa do Wiary, staje się Chrystus Zbawicielem, prowadzi nas do nieśmiertelności.

Po stronie człowieka wyrasta stąd obowiązek posłusznego przyjęcia nauki Logosa, w postaci wiary, której nie można odmówić znaczenia dla zbawienia. Ale wiara musi być pogłębiona przez poznanie i miłość. Dopiero gdy to posłuszeństwo spotęguje się do stanu miłosnego oddania się Bogu, znajduje "gnostyk" w bezustannej modlitwie i obcowaniu z Bogiem sprawiedliwość. Mimo grzeszności cechuje człowieka wolna wola. Bóg chce, aby człowiek z własnej mocy pracował nad swoim ratunkiem, wyzwala-

jąc swojego ducha spod władzy ciała, i zbliżając się coraz więcej do Boga na drodze ascezy i przezwyciężania chuci cielesnej-światowej.

Wszechstronnie rozwinął naukową teologię aleksandryjską dopiero

3) Origenes. Urodzony 185/186) w Aleksandrii, uczeń Klemensa, kierował od 203 do 230 samodzielnie szkołą katechumenów, która pod jego kierownictwem osiągnęła szczyt swego rozwoju. Naukowe aspiracje swoje zaspokajał Origenes, oddając się studiom Naoplatonizmu u Ammoniusa Saccasa. Choć szczery chrześcijanin, dzięki temu studium pozostał na odcinku wiedzy Grekiem. Jego uczoność i duchowa samodzielność wzbudziły zazdrość u biskupa aleksandryjskiego Demetriusa. Ekskomunikowany na 2 synodach aleksandryjskich, założył w 231 r. w Cezarei Palestyńskiej nową szkołę, która cieszyła się nie mniejszym powodzeniem. Zmarł w 254 r. w Tyrze, wskutek ran odniesionych w czasie prześladowania chrześcijan za Decjusza.

Origenes jeszcze bardziej niż Klemens stoi pod wyraźnym wpływem tradycji zboru. Ten kościelny charakter jego teologii spotęgowało jeszcze rozległe studium Pisma Świętego (wybitny komentator,autor Hexapli).Ale wprowadza Origenes alegoryzującą metodę egzegezy Pisma świętego i przez to stwarza sobie możliwość własnej spekulacji teologicznej: Jak człowiek składa się z ciała, duszy i ducha (trychotomia w psychologii), tak Pismo święte - podstawa zbawienia, ma potrójny sens: 1) zbudowaniu prostego chrześcijanina, który ma upodobanie w literze, służy sens dosłowny, 2) dla zaawansowanych istnieje wykład moralny, 3) dopiero dla doskonałych istnieje treść duchowa-pneumatyczna, i ta "treść pneumatyczna" stanowi właściwe "myśli Boże" w Piśmie świętym. Niektóre słowa i wersety Pisma można brać tylko moralnie i duchowo-pneumatycznie-spirytualnie. Jak pewne teksty Pisma świętego należy pojmować tylko moralnie lub duchowo, tak pewne wykluczają po prostu dosłowne ich pojmowanie.

Filozoficzno-teologiczny system Origenesa przedstawiony został w głównym jego dziele: Peri archoon = O zasadach. Traktował w nim o Bogu, świecie, wolności i Piśmie św. a grecki jego tekst z wyjątkiem drobnych urywków został zniszczony (Spór o "tria kefalia" w wiekach następnych),Tłumacze-

nie zaś łacińskie tego dzieła, pod tytułem De principiis, jest mało dokładne.

Dzieło to rozpoczyna się od reguły wiary jako wytycznej dla chrześcijan, która całkowicie wystarcza ludziom, stojącym z dala od wiedzy. Ale Origenes sięga poza i ponad to proste rozumienie Reguły Wiary: do zgodnego z rozumem uzasadnienia jej, i dochodzi tą drogą do tez, nie dających się wszędzie pogodzić z pospolitą wiarą Zboru.

P o g l ą d y :

Źródłem wszelkiego duchowego życia jest Bóg, absolutny byt. Ponieważ jest On zarazem dobrocią i wszechmocą, więc objawia się przez Logosa, który jest odbiciem Boga i Mądrością Bożą.

Z Logosem, jako "zasadą"-arche, wiąże się powstanie i rozwój świata. Logos jest naczelną spośród wszystkich, od wieczności żywych w Bogu idei, prawzorem wszelkiego duchowego życia (wpływ neoplatoński). Logos promieniuje z Ojca jak wola z rozumu. Spłodzenie jego jako Syna jest odwieczne, i trwa zawsze. Logos jest z Ojcem połączony w substancjalnej jedności (homouzja), a wspólna im obu jest jedna i ta sama wola boska. Ale Syn stanowi zarazem sam w sobie hipostazę. Jako spłodzony jest drugim Bogiem - deuteros theos, i stoi między Bogiem a stworzeniami, jest Ojcu w czymś podporządkowany (subordynacjanizm Origenesa). Dlatego jest tylko pośrednikiem naszych modlitw do Ojca.

Z Logosem powiązany jest od wieczności Duch. Jest on czymś mniej niż Logos, lecz także jest Bogiem, ponieważ jest również niestworzony, a powstał jako pierwszy i uprzywilejowany dzięki Logosowi. (Że więc Origenes łączy Ducha, którego kwalitatywnie nie wyróżnia pośród innych duchów, z Ojcem i Synem w jedną "trias", tłumaczy się nieświadomym wpływem wiary na Origenesa). Widać tu pewną gradację: działanie Ojca dotyczy wszystkich stworzeń, działnie Logosa tylko stworzeń rozumnych, działanie Ducha tylko chrześcijan.

Za Duchem Świętym następują od wieczności przez Syna stworzone Duchy. Pierwotnie były one sobie równe, ale zdatne do rozwoju, rozumne i wolne. Toteż mocą własnej decyzji woli różnie ustosunkowały się do dobra. Odpowiednio do ich zasług zmieniały się ich zadania i kształtowała się ich zewnętrzna forma.

Po jednej stronie stoją Aniołowie i gwiazdy jasne i promienne. Po drugiej stronie Demony, nieczyste i pospolite, a między jednymi i drugimi dusze ludzkie, które przez postęp moralny mogą dojść do klasy Aniołów. Dla nich Bóg stworzył świat i dał każdej duszy odpowiednią cielesność.

Stworzenie właściwie już jest sądem. Zależnie od oddalenia się poszczególnych dusz od Boga w okresie przeddoczesnym przyznane im zostały lepsze lub gorsze warunki życiowe. Stąd pochodzą ostre przeciwieństwa w świecie. Oczywiście całość jednak stanowi harmonię - wszystko ma swoje miejsce. Również grzech włączył Bóg do Swojego planu zbawczego. Jednak dusze ludzkie ogarnięte są przez głęboką tęsknotę za wzniesieniem się ku Bogu,które jest możliwe dla człowieka,mocą jego wolnej woli.Największej pomocy udziela oczywiście Logos, który daje każdemu cząstkę siebie, zależnie od tego, z jak tkliwą miłością jednostka do niego się garnie.

W pełnej mierze dotyczyło to tylko jednej czystej duszy, która Go całkowicie przyjęła, i stała się z Nim jednym duchem. Dusza ta stworzyła pomost między Bogiem a człowiekiem. Tak powstał "Bogoczłowiek". Ta skomplikowana Chrystologia, z uniknięciem krańcowości z prawa i z lewa, umożliwiła Origenesowi osiągnięcie dwóch celów:

1) utrzymanie ludzkiej natury Chrystusa (Origenes był najzaciętszym wrogiem Modalizmu (o tym poniżej),
2) jednak rozpłynięcie się człowieczeństwa Chrystusa w Jego boskości.

Chrystologia stanowi u Origenesa jakby wzór dla przyswojenia sobie zbawienia przez człowieka. Jak w Chrystusie połączyły się z sobą moc Boża i ludzkie ciało, tak w chrześcijanach powinno to co "ludzkie" pogrążyć się w tym co "boskie". Nauka Chrystusa przyniosła niesfałszowaną, powszechnie ważną prawdę. Również cuda Chrystusowe miały za cel moralną poprawę ludzi. I odtąd Chrystus panuje nad rozwojem ludzkiego rodzaju,pouczając ludzi, przekonując ich swoim przykładem i łagodnie przymuszając do prawdy. Poza tym śmierć Chrystusa służy jako okup dla Szatana, który jednak nie mógł zatrzymać czystej duszy Chrystusowej i tak się oszukał. Dalej - Chrystus zastępuje nas przed Bogiem jako arcykapłan przez ofiarę swego ciała, jak i przez ofiarę naszych modłów i uczynków, które On do Boga zanosi.

Chociaż człowiek stał się grzesznikiem z nawyku, pozostała mu jednak wolna wola. Gdyż tylko w tym wypadku mają etyczne postulaty Pisma św. jakiśkolwiek sens. Zarówno w swoim rozumie, jak i przez naukę Chrystusową posiada człowiek moc przezwyciężania, dochodzi bowiem do prawdziwego zrozumienia Nauki Chrystusowej, a zrozumienie to ma swój szczyt w jej spełnieniu.Człowiek wzrasta ku Bogu stopniowo. Posłuszeństwo względem Zakonu Bożego, naśladowanie wzoru Chrystusowego, uczynki miłości, ucieczka od świata, dopomagają w dojściu do oglądania Boga i rzeczy boskich.

Ważną rolę grają tu Misteria (Sakramenty). W Chrzcie dostępują odpuszczenia grzechów i otrzymują dar Ducha ci, którym na nim zależy, nawet małe dzieci. Za grzechy popełnione po Chrzcie, winien chrześcijanin odbyć pewnego rodzaju Samosąd przez dawanie jałmużny, gorliwość w nawracaniu do Kościoła i pojednawczość. Przy przewinieniach cięższych obowiązuje połączona z wyznaniem grzechu przed kapłanem lub innym dojrzałym chrześcijaninem poważna pokuta.W Eucharystii przyjmują chrześcijanie właściwy pokarm duszy: duchową osobę Chrystusa, Jego Słowo. Elementy Eucharystii mają tylko symboliczne znaczenie.

Wznosząca się ku Bogu dusza osiąga atoli swój cel dopiero, gdy opuści świat zmysłowy. Jej droga pośmiertna prowadzi przez strumień ognisty do znajdującego się tu na ziemi raju, a stąd do pewnego miejsca gdzieś w zaświatach. Na każdym z tych szczebli dusza wzbogaca się w poznanie i błogość. Drogą tą idą wszyscy ludzie, dobrzy łatwiej i szybciej, źli zaś męczą się w ogniu własnych grzechów. Ogień ten ich oczyszcza. Gdy wreszcie Logos sprawi kres wszelkiemu złu, umarli za ponownym przyjściem Chrystusa wstaną, ale w cielesności pozornej, oglądać będą Boga i pochwycą "wieczną Ewangelię". Lecz dusze jeszcze i teraz mają wolną wolę, dlatego jeszcze teraz może dojść do zmian i cały proces kosmiczny może się powtórzyć. (Apokatastasis pantoon).

Origenes stworzył imponujący system doktrynalny, który nie pozostał bez efektu: przezwyciężył on siłę atrakcyjną gnostycyzmu, i dostarczył dowodu, że Kościół także potrafi wykazać się posiadaniem czegoś tak imponującego i atrakcyjnego do Gnoza, mianowicie zwartego systemu filozoficznego światopoglądu. Nie zdołał atoli uniknąć przeszczepienia na grunt chrześcijań-

ski pierwiastków Chrześcijaństwu obcych, które, zwłaszcza brane w świetle "reguły wiary" wywoływały sprzeciwy i drażniły opowiadającą się przy "literze" pobożność chrześcijańską. Toteż nie przyjęły się w doktrynie chrześcijańskiej specyficzne origenesowskie elementy. Potępiał je najpierw wykształcony teologicznie aleksandryjski biskup Piotr, a potem Metodiusz z Olimpu. Wydzodząc podobnie jak Origenes od Pisma świętego, lecz odrzucając jego alegroczną metodę wykładu, zwalczał Metodiusz naukę o preegzystencji i przeddoczesnym upadku dusz, a głosił cielesne zmartwychwstanie i przemienienie zmartwychwstałych.

A jednak tenże sam Metodiusz jest dowodem zwycięskiego przeforsowania się spekulacji origenistycznej w III-cim stuleciu. Krocząc formalnie drogami wytyczonymi w dialogach Platona, materialnie nie umie się wyzwolić od metody i idei Origenesa, tylko że stojąc na gruncie tradycji starokościelnej, koryguje je w duchu Ireneusza. A właśnie ta dwoistość nadała teologii Metodiusza taką ważność: ukazuje nam ona, co pod koniec III stulecia rozumiano na Wschodzie przez Chrześcijaństwo.

P o g l ą d y M e t o d i u s z a:

Do istoty stworzonego przez Boga człowieka należy wolność wyboru: wolna wola - a celem jego jest nieznikomość. Zarówno co do jenego, jak i co do drugiego, stworzenie odpowiada Stwórcy. Dlatego nie utracił człowiek ani wolności wyboru, ani nieznikomości, gdy Szatan prarodzica ludzkości zwiódł do nieposłuszeństwa względem Boga, i jego i jego potomków wydał na pastwę złych popędów. Człowiek jest panem siebie samego i może się tak jak i poprzednio, zdecydować po stronie dobra, i przeszkodzić uaktywnieniu się żądz. Lecz szatana musiał jeden człowiek zwyciężyć. Sama natura ludzka do tego nie wystarcza. Dlatego Logos przyjął prawdziwie cierpiące ciało, i przemienił przez to śmiertelne w nieśmiertelność. Lecz to uczłowieczenie się ma znaczenie tylko dla tego, w kim Chrystus się również narodzi. (Jest to pierwsza jaskółka późniejszej "mistyki chrystusowej"). W chrzcie rodzi się w nas Chrystus. Chrystus mieszka przez Ducha Świętego w nas, i uzdalnia nas do nowego życia. To nowe życie rozwija Kościół przez swoje nauczanie i misteria. Pod jego troskliwą opieką wzrasta liczba dzieci Chrystusowych.

Wiara w to, czym Kościół obdarza, dopomaga w przytłumieniu namiętności. Metodiusz gorąco zaleca ascezę i dobre uczynki. Odnowiony przez Chrystusa, wspomagany przez Kościół, podąża chrześcijanin do nieznikomości. Jak z tego widać, wpływ Apostoła Pawła jest tutaj już bardzo mały. Tym silniej oddziaływa popularna filozofia i origenistyczna spekulacja. Lecz znamienne miejsce, jakie w poglądach tych przypisane zostaje uczłowieczonemu Logosowi, prowadzi wprost do zażartych sporów chrystologicznych IV i V wieku.

10. Monarchianizm i spekulacja o Logosie (Chrystologia Logosu)

Mimo wysiłków wschodnich i zachodnich teologów, poglądy chrystologiczne na początku III stulecia znacznie jeszcze z sobą się rozchodziły. Inaczej rozwiązywali problem ten apologeci, a inaczej stojący pod wpływem małoazjatyckiej tradycji teolodzy Ignacy i Ireneusz. A obecnie - w I-ej połowie III w. - Klemens i Origenes starali się utorować na Wschodzie drogę spekulacji o Logosie. Spekulacja ta wyglądała na wielkie zagrożenie czystego Monoteizmu, jak i należytego zrozumienia człowieczeństwa Chrystusa. Dlatego przed tą naukową próbą rozwiązania zagadnienia bronił się pewien silny prąd we wszystkich ważniejszych centrach kościelnych. I trzeba było blisko stuletniej walki z tzw. Monarchianami, aby Chrystologia Logosu mogła się przeforsować jako część składowa nauki kościelnej, i w ten sposób położyć kres ogólnej niepewności w dziedzinie chrystologicznej na Zachodzie. Tertulian, który upatrywał jedyne zadanie swego życia w zwalczaniu wrogów Chrystologii Logosu, znacznie zasilił ruch ten przez swoją niezwykłą umiejętność sprowadzenia pojęć teologicznych do postaci łatwo uchwytnych formułek. Rozumie on przez Monarchianizm ten kierunek, który my dziś zwiemy modalistycznym Monarchianizmem - rozpowszechniony jednakowo silnie na Wschodzie i na Zachodzie kierunek, który w interesie ścisłego Monoteizmu nie godził się na to, by pierwiastek boski w Chrystusie w jakiśkolwiek sposób przeciwstawić Bogu - Ojcu, i dlatego zadowalał się tym, iż w Jezusie widział tylko pewną "formę zjawiskową" - pewien modus - sposób objawienia się Boga. Lecz późniejszy rozwój wyłonił jeszcze inny Monarchianizm: dynamistyczny, który stał na stanowisku, iż historyczny Jezus był tyl-

ko wyposażony w boską moc - dynamis. To był drugi ekstrem - i oni również, dynamistyczni monarchianie - nie wiadomo tylko, czy z tych samych powodów - odrzucali tak samo Chrystologię Logosu. Oprócz Tertuliana w Afryce, występował na Zachodzie ostro przeciwko Monarchianom rzymski biskup Hipolit.

1) Monarchianizm dynamistyczny zaszczepił w Rzymie koło 190 r. Teodotus Garbarz (Skyteus). Według świadectwa Hpolita, Teodotus określał Jezusa jako człowieka, urodzonego z dziewicy., według woli Ojca - aleć tylko jako człowieka, który w czasie Chrztu został wyposażony w "Chrystusa" - w pierwiastek Chrystusowy, względnie w Ducha, i dopiero od tego momentu rozporządzał boską mocą potrzebną do spełnienia zadania odkupiciela. Dlatego nie można Jezusa nazywać Bogiem.

W tym negatywnym stanowisku względem określania Jezusa jako Boga (co należało już do tradycji w ciągu całego II stulecia), było więc coś nowego i drażniącego. Teodotus został w 90-tych latach II wieku ekskomunikowany przez biskupa rzymskiego Wiktora, lecz mimo to poglądy jego się utrzymały i zyskały zwolenników m.in. drugiego Teodotusa: Wekslarza (Trapedzites) i Asklepiodotusa. Do poglądów swoich zaś doszli ci ludzie na podstawie krytycznego rozpatrywania Pisma świętego i zainteresowania naukami przyrodniczymi.

O jedno pokolenie młodszym był Artemon. Wiemy o nim tylko tyle, że przechodząc do ofensywy w stosunku do ustalającej się doktryny kościelnej, określał właśnie Monarchianizm dynamistyczny jako pogląd prawdziwie apostolski, który biskupi rzymscy, zwł. Zefirynus sfałszowali. Lecz mimo to Artemonici zostali potraktowani jako kacerze, i Kościół obstawał raczej przy traktowaniu Jezusa jako Boga.

Dotyczy to także i Wschodu. Tutaj dynamistyczny Monarchianizm zyskał szczególnie silnego reprezentanta w osobie Pawła z Samosaty, biskupa Antiochii 260-8.

W celu utrzymania Monoteizmu pojmował Paweł z Samosaty Logosa czyli Ducha jako przymiot Ojca, do natury którego Logos jako rozum, jako mądrość należy. Logos jest więc według niego czymś całkowicie nieosobowym, mniej więcej tak samo, jak rozum u człowieka. Człowiek Jezus Chrystus, który się na ziemi pojawił, przewyższa wprawdzie wszystkich innych ludzi, jako że

pochodzi z Ducha Świętego, lecz jednak jest i pozostaje przecie tylko człowiekiem. Maria porodziła człowieka, równego nam. Z człowiekiem tym połączył się, zapewne w chwili Chrztu, boski Logos, w sposób, który właściwie tylko stopniem swoim różni się od wyposażenia każdego innego człowieka w Logosa. Co do istoty, to Logos i człowiek Jezus nie mają z sobą nic wspólnego, doszło zaś poprzez połączenie się ich tylko do jedności wiedzy i woli (więc nie "ousiadoos" lecz etycznie). I tylko o tyle można powiedzieć, iż w Nazarecie zjawił się Bóg.

Osobą i poglądami Pawła z Samosaty zajmowały się trzy synody antiocheńskie od 246-9, lecz dopiero na ostatnim z nich udało się Pawła z Samosoty potępić za jego Chrystologię. Ekskomunikę tę zatwierdził pogański jeszcze cesarz Aurelian w 272 r.

2) Pierwszymi przedsawicielami Monarchianizmu modalistycznego są małoazjaci Noetus i jego uczniowie Epigonus i Kleomenes. Z powodu podkreślania czci boskiej Jezusa uchodzili za prawdziwie nabożnych, i to przez długi czas uniemożliwiało Kościłowi wykluczenie ich ze społeczności kościelnej. Rzecz znamienna, iż Modalizm reprezentowany był także przez biskupów rzymskich: Wiktora, Zefiryna i Kallistosa. Modalizm był w I_ej ćwierci III wieku oficjalną Chrystologią zboru rzymskiego. I na tym popularnym, wewnętrzno-kościelnym kierunku, polegało właściwie znaczenie Monarchianizmu. Dopiero modalista Praxeas, który przybył z Małej Azji poprzez Rzym do Afryki, zyskał zażartego wroga w Tertulianie, który zarzucał mu obok wrogiego stanowiska względem tendencji montanistycznych, jego "Patripassjanizm". Nazwa ta pochodzi stąd, iż Praxeas widział w cierpiącym i umierającym Jezusie tylko modus = sposób objawienia się Boga. Konsekwentne przemyślenie tego biegu myślowego doprowadzało do wniosku,iż na krzyżu golgockim ukrzyżowany został, cierpiał i umarł Bóg - Ojciec: Pater passus est. Modaliści takiego poglądu się nie wypierali. Już Noetus twierdził, iż jest to ten sam Ojciec i Stwórca wszystkiego, który się zjawił na ziemi, lecz pozostał w ukryciu - był niespłodzony, a narodził się - był niepodległy cierpieniom, a jednak cierpiał - był nieśmiertelny, a jednak umarł - zależnie od tego, jak chciał. A Praxeas nauczał, iż to Ojciec się narodził i cierpiał, a nazywany był Jezus Chrystus. Zasadniczo jednak Modaliści nie do-

prowadzali do takich ostatecznych konsekwencji teologicznych czy chrystologicznych - wyrażali się ostrożnie - w tym wypadku, że Syn cierpiał, a Ojciec współcierpiał: Filius patritur, Pater compatitur - a formuła "Pater passus est" pochodzi z pism adwersarzy.

Ostateczną formę nadał Modalizmowi Sabelius, który również przybył ze Wschodu i za Zefiryna i Kallistusa nauczał w Rzymie. Wciągnął on do zakresu tych zagadnień także Ducha Świętego, i ostatecznie głosił, że objawienie Boże dokonywało się w szczeblach, w stopniach: Ojciec, Syn i Duch Święty, to tylko różne określenia tego samego Boga, zależnie od tego, jak On zmienia swoje "prosopa" (prosopon, to "maska teatralna aktora" na scenie antycznej), a działa w różnych rolach: jako Stwórca, jako Odkupiciel (od czasu Ucieleśnienia do Wniebowstąpienia) i jako Poświęciciel.

Dopiero w tej formie wywołał Modalizm zgorszenie w Kościele. Kallistus, jeszcze zanim został biskupem w Rzymie, nazywał przeciwników Noetusa i Praxeasa (zwłaszcza swego wroga Hipolita) diteistami = dwubożanami. Lecz zostawszy biskupem rzymskim, odżegnywał się od Modalizmu, ze względów kościelno - politycznych, chociaż w zasadzie podzielał poglądy Praxeasa, twierdząc, iż nie należy mówić o dwóch Bogach: Ojcu i Synu, ale o jednym Bogu: Duch czyli ojciec przyjął na Siebie ludzkie ciało, ubóstwił je i stał się z nim jedno - i przez to to, co jest widzialne - ludzkie w Jezusie, to Syn - a to, co w Synu mieszka jako Duch, to jest Ojciec. Dlatego właśnie nie Ojciec cierpiał lecz tylko współdziałał. (Jeżeli odpowiada prawdzie to, co o Kalliście opowiada jego zażarty wróg Hpolit, to Kallist starał się skorygować ekstremy sabeliańskie tylko przez ekstremy dynamistów o "ubóstwionym człowieku").

3) Gwałtowne walki i zmagania doktrynalne zlikwidowały Monarchianizm jeszcze w ciągu III wieku. W rezultacie przedstawiciele jego poczytani zostali za "bezbożnych" i z Kościoła wykluczeni. Natomiast tym silniej wystąpiła Chrystologia Logosu, z wieku II-go się wywodząca.

Głównym jej przedstawicielem na Zachodzie był Nowacjan. Był on prezbiterem zboru rzymskiego koło 250 r., poza tym wybitnym uczonym i pisarzem. Po męczeństwie biskupa Fabiana napisał szereg pism, traktujących o ustosunkowaniu się Kościoła do

chrześcijan - odstępców z czasu prześladowania za Decjusza, 249-51. To jego wystąpienie spowodowało Schizmę Kościelną na Zachodzie (vide następny §). Nowacjan był też autorem dzieła O Trójcy Św., w którym zajął stanowisko to samo, co Tertulian w swoim dziele Adversus Praxeam . Dzieło to przez długie czasy uchodziło za dzieło Tertuliana). W dziele tym wyraźnie odrzuca wszelki Modalizm. Stoi w nim na gruncie Regula Fidei, z której wydobywa wszelkie wnioski doktrynalne,i z tego względu wyświadczył on teologii kościelnej na Zachodzie nieocenione usługi.

Chrystologia Nowacjana wynikła z jego opozycji względem obu form Monarchianizmu. Według niego Chrystus jest prawdziwym Bogiem, a jednak należy Go odróżnić od Boga - Ojca. Gdy tak chciał Bóg, wyłonił się z Niego Logos czyli Duch w sposób Bogu Samemu tylko wiadomy. Syn jest tej samej substancji co Ojciec, lecz nie jest dlatego "Drugim Bogiem" obok Ojca, ale jest"poddanym mu sługą", który po spełnieniu Swojego zadania oddaje znowu Bogu wszystko, co miał z Bożego majestatu. Jego bytowanie jako Logosa jest więc ograniczone jego zadaniem. (Ten pogląd przezwyciężył niebezpieczeństwo Dyteizmu).

Otóż: Logos ten łączy się z człowiekiem - Jezusem w taki sposób, iż przyobleka się on w znikomą naturę ludzką jakoby w odzienie , lecz w śmierci znowu je odkłada, a w zmartwychwstaniu znowu przyobleka.

Tekst Regula Fidei zmusza Nowacjana do zajęcia się także Duchem Świętym. Duch Święty działał już dawno przed Chrystusem, np. w prorokach, lecz zawsze rozmaicie, według czasu i potrzeby. Ale dopiero od Chrystusa przenika On stale i w pełnym zakresie Zbór jako Boska moc, opanowująca życie religijne. Wszelako o osobowości tego Ducha, który doszeregowany został do Ojca, Nowacjan jeszcze nie mówi.

Spośród licznych pojedynczych sporów i nieporozumień na temat Chrystologii na Wschodzie, znany nam jest jeszcze bliżej jeden tzw. spór dwóch Dionizych. Mianowicie w Pentapolis zyskał Modalizm zwolenników także w gronie biskupów. Aleksandryjski biskup Dionizy, zmarły w 264 r. uważał za swój obowiązek wystąpić przeciwko temu w szeregu listów. Nawiązując do nauki mistrza swojego Origenesa i dystansując nawet poglądy tamtego,

nauczał Dionizy o podporządkowaniu Syna Ojcu, negował jego wieczność, a nawet podkreślał jego stworzoność. Oskarżano go za to przed biskupem Dionizym w Rzymie, który pociągnął go do odpowiedzialności. Aleksandryjski Dionizy ugiął się wtedy, i zaczął odtąd silnie podkreślać wieczność Logosa i jedność Jego z Bogiem Ojcem. W ten sposób spór ten został zlikwidowany. Oczywiście Dionizy Rzymski bliżej w problematykę tę nie wchodził. Zależało mu tylko na utrzymaniu Reguły Wiary i na uniknięciu zgubnych konsekwencji doktrynalnych w kierunku obu ekstremów. Lecz teologia aleksandryjska nie dała się przez to zbić z tropu, by nie kroczyć dalej drogami origenistycznej spekulacji. I ona też faktycznie przezwyciężyła Monarchianizm i dopomogła Chrystologii Logosu do ostatecznego zwycięstwa.

11. Nowe pojęcie Kościoła: Kallistus i Cyprian.

Podczas gdy na Wschodzie zapanowała, zwłaszcza w dziedzinie chrystologicznej spekulacja Origenesa, wysunął się na Zachodzie jako autorytet Cyprian, urodzony w Kartaginie(rok niewiadomy, zmarł w 258 r. po 10 latach sprawowania urzędu biskupa w w Kartaginie). Rozwiązał on zagadnienie, jakie zmaganie się z Montanizmem i wykształtowanie się starożytnego Kościoła powszechnego pozostawiły jako kwestię otwartą.Przede wszystkim stworzył on dogmatyczne podstawy dla widzialnej instytucji, jaką został episkopalnie zorganizowany i ukonstytuowany Kościół.Rozwiązanie tego zagadnienia podsunęła praktyka na odcinku dyscypliny pokutnej.

Jeżeli Kościół miał być, jak dawniej nauczano, społecznością świętych, świętym ludem Bożym, to musiał dbać o utrzymanie tego charakteru przez definitywne wykluczenie ze swego grona wszystkich grzesznych, winnych popełnienia poważniejszych grzechów. Początkowo wykluczali się ze społeczności chrześcijańskiej ci, którzy popełniali grzechy śmiertelne,por. I Jana 5.w.16, a według Tertuliana "septem macula capitalium delictorum: siedem plam przestępstw głównych: Idololatria=bałwochwalstwo, blasphemia=bluźnierstwo, homicidium= morderstwo, adulterium=cudzołóstwo, stuprum=zgwałcenie kobiety, falsum testinonium=fałszywe świadectwo, fraus= oszustwo, do których dołączały się, częste zwłaszcza w czasie prześladowań grzechy zaprzaństwa i apostazji. Odpuszczenie tych grzechów po śmierci

poruczano Samemu Bogu. Dopiero od połowy II wieku rozpowszechniła się w Kościele tzw. druga pokuta, tzn. pokuta ochrzczonych, i to jako reguła, chociaż dopełnienie jej gwarantowało bezwarunkowo przyjęcia z powrotem do społeczności kościelnej. Grzesznik okazywał skruchę, upokarzając się przed zebranym zborem przez wyznanie grzechów, i dając faktyczne zadośćuczynienie. Dopiero potem wola Boża, wyrażana ustami Konfessorów mogła go uznać z powrotem za chrześcijanina.Stosujący tę praktykę powoływali się na Pastora Hermaga, gdzie mowa jest o wyraźnym objawieniu co do dopuszczalności II-ej pokuty. Tę teorię i praktykę w zborach zaczepiono tu i ówdzie, ale w zasadzie była ona stosowana na przełomie II i III wieku. Zalecał tę instytucję pokuty nawet taki rygorysta jak Tertulian.

Powodem pierwszych konfliktów na tym punkcie było zarządzenie biskupa rzymskiego (od 217-221) Kallistusa, tzw. Edykt peremptoryczny(ostateczny) z 217 r. zawierający formułę:"ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto - ja odpuszczam przestępstwa nawet porubstwa i rozpusty tym, którzy odbyli pokutę..."i uzasadnił to swoje stanowisko tym, że "Kościołowi nie wolno surowiej potępiać i osądzać,niż czyni to Bóg". Zarządzenie to wywołało Schizmę Hipolita, skłoniło Tertuliana do napisania rozprawy De pudititia - O wstydliwości i było sprzeczne nawet z opinią Origenesa. Ale stanowisko Kallista zwyciężyło, a smutne doświadczenia z czasów prześladowania Decjusza z 249-51, kiedy to wielu chrześcijan, ze względu na własne bezpieczeństwo, odstąpiło od Kościoła, skłoniły Kościół do rozciągnięcia praktyki Kallista nawet na grzech zaprzaństwa.

Kallistowi chodziło w tym wypadku o wzmocnienie władzy biskupiej, gdyż przyznawał on prawo rozstrzygania w sprawach pokuty Kościołowi, pojętemu jako Gremium Biskupów. Twierdził on dalej, że jako następcy Piotra przysługuje mu prawo odpuszczania grzechów według własnego uznania. Instytucja pokuty, stosowana zręcznie i na szeroką skalę, stała się najpewniejszym fundamentem hierarchii i najważniejszym czynnikiem życia kościelnego na Zachodzie. Kallistus przyznał prawo, równe prawu biskupów, także tzw. Konfessorom. Lecz w okresie po prześladowaniu Decjusza bardzo wyraźnie wystąpił na jaw ich brak krytycyzmu.

Zdarzało się, iż Konfessorowie oceniali przestępstwa i odstępstwa od wiary bardzo łagodnie,i po prostu wymuszali na zborach przyjęcie z powrotem do Kościoła wielu upadłych chrześcijan. By przeciwdziałać powstałemu w związku z tym nieładowi, szukali biskupi między sobą kontaktu: i tak porozumiał się biskup rzymski Korneliusz z biskupem Kartaginy Cyprianem. Z niedociągnięć tych wynikła Schizma Nowacjana w Rzymie, i Felicissimusa i Nowatusa w Kartaginie. W obu wypadkach miało miejsce przesunięcie się punktu ciężkości zasadniczego problemu."Schizmatycy" ci, odznaczający się dawniej łagodną praktyką, teraz stali się rygorystami. Zwłaszcza Nowacjan w Rzymie traktował apostatów jako bałwochwalców, jako najgorszych grzeszników zanieczyszczających Kościół. I temu zanieczyszczonemu Kościołowi przeciwstawiał Nowacjan swój Kościół, Kościół świętych czyli "Katharoi". Kto do tego Kościoła chce przystąpić, musi się powtórnie ochrzcić. Przeciwko tym skrajnym poglądom wystąpili biskupi: rzymski Cornelius i kartaginski Cyprian: pokutujących grzeszników przyjmuje się z powrotem do Kościoła, ale po należycie przeprowadzonym dochodzeniu, i że dokonuje tego Biskup. I znowu, także i na tym odcinku, ład kościelny zwyciężył nad resztkami Prachrześcijaństwa.

Rezultatem tych walk było nowe pojęcie Kościoła, wypracowane przez Cypriana, autora zasadniczego pod tym względem dzieła: De Ecclesiae Catholicae unitate - O jedności Kościoła powszechnego.

Myśli główne Cypriana są następujące:

1) Kościół jest instytucją zbawczą, obejmującą zarówno czystych jak i nieczystych. Nie uprzedzając wyroku Bożego, gwarantuje zbawienie jedynie Kościół (Qui non habet ecclesiam matrem, non habet deum patrem - extra ecclesiam nulla salus). Dlatego nie może uważać się za prawowiernego ktoś, kto przez swoje nieposłuszeństwo występuje przeciwko Kościołowi.

2) Kościół opiera się według Ewangelii Mat.16.w.18. na Biskupach. Każdy Biskup jest ustanowionym przez Boga następcą apostołów i jako taki podlega jedynie Sądowi Bożemu. Krytykowanie biskupa jest buntem. Zbór jako trzoda winien widzieć w swoim biskupie pasterza. Z natchnienia Bożego posiada biskup

Ducha, a więc i prawo, jakie posiadali Apostołowie. Jako ofiarnik ustanowionej przez Chrystusa ofiary Wieczerzy Pańskiej staje biskup tuż obok Chrystusa.

3) Gremium Biskupów reprezentuje Kościół i rządzi Kościołem i kieruje nim. Mimo przyznanego Piotrowi honorowego między apostołami stanowiska, wszyscy biskupi są równouprawnieni (Lecz faktycznie teoria ta już wtedy była nieraz przekraczana).

Nawiązując do mistrza swego Tertuliana, domagał się jeszcze Cyprian, by biskup posiadający Ducha, żył zgodnie z tym Duchem: = moralnie - w przeciwnym razie bowiem traci swoje prawo i swoją moc jako biskup. Żądanie to anulowało wysuniętą przezeń zasadę hierarchiczną, że biskupi to następcy apostołów, na korzyść tradycyjnego pojęcia Kościoła i dlatego Rzym pod tym względem za nim nie poszedł.

Uległ też Cyprian biskupowi rzymskiemu Stefanowi (od 254--7) w sporze o chrzest kacerzy. Nowacjan dokonywał na nowo chrztu na tych, którzy do jego społeczności kościelnej przystępowali. Także Cyprian był zdania, że kto do Kościoła nie należy, nie może dokonać ważnego chrzut. Oznaczało to w zasadzie odrzucenie chrztu dokonanego przez kler kacerski i schizmatycki. Natomiast biskup rzymski Stefan zadowalał się, zgodnie z tradycją, tym, iż nowo - czy z powrotem wstępującemu nakłada ręce na głowę, by udzielić "temu, który przez chrzest już jest połączony z Chrystusem", brakującego mu Ducha. Za niekonsekwencją tą przemawiał jedynie wzgląd praktyczny: uchować Kościół przed całkowitym rozbiciem. I dlatego praktyka ta się przeforsowała.

Natomiast Cyprianowskie pojęcie Kościoła było wypracowane tak jasno, iż czasy późniejsze niewiele już tylko mogły tu dodać. Ale też okazało się ono fatalnym w skutkach w przyszłości. Bliskie stosunki Cypriana z Tertulianem nie uchroniły go jednak przed tym, że odwrócił tertulianowski pogląd o "kapłaństwie wszystkich wierzących" w jego przeciwieństwo: kapłanami są tylko Biskupi i prezbiterowie. Gdzie oni są, tam jest Kościół. Odrębną grupą są laicy, którzy nie są kapłanami. Jak biskup kieruje praktyką pokutniczą i odpuszcza grzechy, tak kapłan wyróżnia się szafarstwem misteriów - sakramentów. Od końca II wieku tylko kapłani dokonywali chrztu i udzielali

Wieczerzy Pańskiej. Lecz o samych tych sakramentach nie ma wtedy jeszcze wyraźnych wypowiedzi. Nie odczuwano nawet potrzeby wyjaśnienia ich istoty. Jeżeli jeszcze Tertulian doradzał odraczanie chrztu ze względu na połączone z nim zobowiązania na jak najdojrzalszy wiek, to Cyprian uwypuklał raczej stronę pozytywną tego sakramentu: że sprowadza on nowe narodzenie, darzy odpuszczeniem grzechów, wybawia od śmierci i diabła. Również co do Wieczerzy Pańskiej poglądy jeszcze były rozbieżne. Z punktu widzenia historii dogmatów ważnym jest, iż w poglądzie na nią również następuje pewne praktyczne przesunięcie: mianowicie pojęcie ofiary nabiera całkiem innego charakeru. Jeszcze w II stuleciu chrześcijanin składał przy Eucharystii Bogu ofiary modłów, ofiary z elementów Wierzerzy i z innych dobrowolnych darów jako dziękczynienie, stąd nazwa " Eucharystia" = Dziękczynienie. Chrześcijanin ofiarował sam, za siebie i za swoich. U Cypriana natomiast wyłącznie kapłan składał należytą, właściwą ofiarę, mianowicie jako naśladownictwo ofiary Chrystusowej na Golgocie. Ofiara ta jest związana z Kościołem, i wychodzi na korzyść pokutującemu grzesznikowi i męczennikowi, ale nie upadłemu. Rzeczą znamienną w tej nowej idei ofiary jest to, że wywiera ona wpływ przede wszystkim na pojęcie Kapłaństwa i pojęcie Kościoła.

Ogólnie biorąc, zainteresowania Zachodu w III-cim stuleciu, jak je reprezentuje Cyprian, dotyczą w szczególności praktycznej pobożności. Ludziom Zachodu brak skłonności do głębszej jakiejś spekulacji teologicznej, nie ma też na Zachodzie przesłanek po temu.Panowała zgodność co do tego, że pod znakiem zapytania znalazło się zbawienie ludzi przez nieposłuszeństwo Adama, które razem ze swymi skutkami przeszło na całe jego potomstwo.

Dlatego musiał wkroczyć ze Swoją pomocą Bóg, najpierw przez Zakon Starego Przymierza, potem przez Nowy Zakon Chrystusowy. Dlatego na czoło wysuwa się tutaj Chrystus jako Nauczyciel ludzkości i jako jej wzór. Nie zapomiano przy tym wprawdzie, iż przez Swoją śmierć przezwyciężył Chrystus naszą śmierć, a przez Swoje wstawiennictwo u Ojca obdarza nas odpuszczeniem grzechów, lecz jest to już sprawa, która stoi na uboczu. Ten nowy Zakon Chrystusowy dotyczy ludzi i obowiązuje ludzi, którzy

przez Chrzest są odrodzeni, wymagania Zakonu spełniają i pozytywnie się do nich ustosunkowują, i wierzą w jego obietnice. Przez to swoje posłuszeństwo względem Zakonu skarbią sobie zasługi i zyskują sprawiedliwość przed Bogiem. Jeżeli jednak wymaganiom jego nie czynią zadość, to może pokuta i dobre uczynki braki te wyrównać. Pełne sprostanie wymaganiom Zakonu jest możliwe tylko dla nielicznych. Życie ascetyczne można zalecać jako ideał, lecz nie można go wymagać od wszystkich. Wszystko to zaś zamyka w sobie Kościół biskupi, do obrębu którego dostaje się człowiek przez Chrzest, i w którym sprawowana przez kapłana Eucharystia wypełnia go stale na nowo mocą i siłą przeciwko grzechowi. Lecz Kościół tu na ziemi istniejący wskazuje poza i ponad siebie: dobpiero po zmartwychwstaniu odbierze chrześcijanin zapłatę za swoje wierne przestrzeganie Zakonu, a przez to zyska pełną błogość. Widać stąd, iż zacierały się powoli wspomienia tego, co Chrystus niegdyś uczynił i przyniósł, i co kiedyś reprezentowali Apostołowie, a zwłaszcza Apostoł Paweł. Wprawdzie brzmią jeszcze echa osobistego oddania się jednostki Bogu w pokucie i wierze, lecz jednak wysunął się naprzód moralizm, jurystyczne pojmowanie i rozumienie tych spraw, a wszystko to skupia się i jednoczy w jakiś skomplikowany i obco brzmiący chór głosów....

12. Rzut oka wstecz na trzy pierwsze stulecia.

Skupione dookoła postaci Chrystusa pierwsze zbory chrześcijańskie stały od samego początku pod silnymi wpływami platońskich i stoickich idei, które przenikały do nich zarówno z z pogańskiej filozofii popularnej, jak i z mądrości żydowskiej w diasporze. Natomiast to, co podawane było tym zborom chrześcijańskim na przełomie między I a II wiekiem jako religijne idee podstawowe i etyczne postulaty w ustnym kazaniu, ograniczało się według świadectwa Ojców Apostolskich w zasadzie do Wiary w jednego Boga i do starań i usiłowań wyjaśnienia sobie specyficzności osoby Jezusa Chrystusa, oraz do zyskanego w Chrzcie odpuszczenia grzechów, do oparcia na dobrych uczynkach społeczności z Bogiem i nadziei wieczności.Tylko Ignacy z Antiochii uderza w pewne samodzielne tony ze swoim poglądem o Chrystusie jako stojącym w centrum Bożego planu zbawczego

"nowym człowieku", który przepaja Zbór swoją nieznikomością, i z swoim żądaniem, by Zbór ze względu na Boga podporządkował się Biskupowi. Również powstała z potrzeby wszechstronnej walki i zmagania się ze światem pogańskim literatura Apologetów dopatruje się w Chrześcijaństwie głównie polegającej na objawieniu filozofii. Usiłowanie Apologetów, by zdobyć właściwe poznanie doprowadza ich do wnikliwszych dociekań nad Osobą Chrystusa, w którym widzą oni Logosa, - wychodzącą z Boga Moc rozumową, która stawszy się przez Swoje urodzenie się z Panny Marii człowiekiem, przynosi Oświecenie i nadaje nowe prawo, spełnienie którego możliwym jest człowiekowi na podstawie jego wolności (wolnej woli). O ile zbory, z których wywodzą się Apologeci, noszą rysy wyłącznie poganochrześcijańskie, o tyle judeochrześcijański element kurczy się w ciągu II wieku coraz bardziej w postać pozakościelnego sekciarstwa. Lecz tym niebezpieczniejszym staje się w tym samym czasie religijno - filozoficzny prąd i ruch Gnostycyzmu, który z pochodzenia pogański, walczy z Chrześcijaństwem o zdobycie dla siebie wykształconych kół społeczeństwa, stęsknionych za wyzwoleniem. I istotnie udało się Chrześcijaństwu pod koniec II wieku przezwyciężyć ten całkiem odrębny i odmienny światopogląd, oraz zarazem przełamać wpływ reprezentującego zniekształconą teologię Pawła Marcjonityzmu. Jako wynik tych walk wytwarza się na drodze braterskiego zwarcia się zborów Starożytny Kościół Powszechny. Fundamenty tego Kościoła są już tak silne, iż zdołał on odeprzeć rewolucyjny atak Montanizmu. W łonie Kościoła powstaje nawet własna kościelna telologia. Ireneusz nawiązuje do Ignacego, gdy w Chrystusie widzi "nowego człowieka", który zamierzony przez Boga, a przez grzech Adamowy zwichnięty rozwój znowu podejmuje i doprowadza do końca, darząc ludzkość poznaniem i mocą do nowego nabożnego życia. Z drugiej strony Tertulian sięgnął do wyobrażeń Apologetów o Logosie. W zwartych łacińskich formułkach antycypuje on jak gdyby późniejsze prace dogmatotwórcze, jak również przez swoje poglądy na grzech i łaskę przygotowuje późniejszą, znamienną dla Zachodu doktrynę. O ile Ireneusz i Tertulian widzieli swoje zadanie przede wszystkim w zwalczaniu Gnostycyzmu przy pomocy Pisma świętego Starego i Nowego Testamentu, o tyle Katechetyczna szkoła w Aleksandrii starała się

dać wyszkolonym, pragnącym wyższego poznania inteligentom, równowartościową namiastkę za gnozę w postaci naukowej teologii Klemensa i Origenesa.

Zwłaszcza Origenes spełnił życzenie gnostyków chrześcijańskich przez swój zwarty system teologiczno - filozoficzny. Wprawdzie boska "Trias" występuje u niego w pewnym stopniowaniu i gradacji, lecz jednak jako wielkość wzniosła ponad ten świat, do którego prowadzą szeregi różnych duchów. Ludzie dręczeni skutkami przeddoczesnego upadku dążą do tego,by móc się wznieść do Boga. Jak w Chrystologii Origenesa obok "boskiej mocy" wyraża się także "ludzka natura", tak i w chrześcijaninie pierwiastek ludzki ma być podniesiony wzwyż przez pierwiastek boski - współdziałają przy tym wolna wola człowieka i pomoc Logosa. Chociaż Origenes, przyjmując do swojego systemu szereg elementów obcych wierze ludowej, wywoływał sprzeciw, jednak zyskał na Wschodzie trwały wpływ. Reprezentowana także przez niego nauka o Logosie dopomogła przezwyciężyć w III wieku Monarchianizm, który w obu swoich grupach: dynamistycznym i modalistycznym,nie uwzględnia sprawiedliwie ani pełni boskości, ani pełni człowieczeństwa w Chrystusie. Również i na Zachodzie znalazła ta Chrystologia Logosu dobrze w teologii zorientowanego przestawiciela: Nowacjana. Wszelako na Zachodzie wysuwało się na czoło raczej zagadnienie istoty kościoła, hierarchicznej jego organizacji i zleconej Kościołowi hierarchicznemu dyscypliny pokutniczej. Do Tertuliana nawiązuje tutaj Cyprian. I obok spekulatywnie nastawionego Wschodu staje raczej praktycznie nastawiony Zachód. W tym atoli zgodne są obie te połowy: wschodnia i zachodnia połowa Państwa Rzymskiego, iż chrześcijańska idea zbawienia i odkupienia usiłuje wyraźnie, tak samo jak poprzednio, obronić się przed wpływami, wywodzącymi się z greckiej filozofii popularnej.

D z i a ł d r u g i:

POWSTANIE DOGMATU NA GRUNCIE KOŚCIOŁA GRECKIEGO

1. Zarys ogólny. Neoplatonizm.

O dogmacie i historii dogmatów w sensie właściwym można mówić dopiero począwszy od wieku IV, gdyż dopiero wtedy ujęto w określonych formułkach i oficjalnie wypowiedziano to, co dotychczas żyło tylko jako ogólny pogląd w Kościele chrześcijańskim: mianowicie, że "Jezus Chrystus jest Bogiem".

To wyznanie starożytnego Kościoła stało w nierozerwalnym związku z zaufaniem tegoż Kościoła, jakie pokładano w zbawieniu. Apologeci II wieku widzieli w Jezusie Chrystusie niezrównanego nauczyciela i prawodowcę ludzi, Ireneusz widział w Jezusie Chrystusie drugiego Adama, który daje początek nowej, uduchowionej ludzkości, Origenes zaś widział w Jezusie Chrystusie zrodzonego od wieczności, stojącego między Bogiem a światem stworzeń Logosa. Zawszeć wszelako przez Chrystusa i za pośrednictwem Chrystusa wchodzi ludzkość w łączność i społeczność z Bogiem i dostępuje nowego życia. Lecz ponieważ z Chrystusa wychodzą te boskie moce i działania, On Sam musiał być także boskiego charakteru. Powiada o tym R. Seeberg: "Praktyczno-religijne zainteresowanie zbawieniem domagało się wyraźnego uznania nieuszczuplonej boskości zbawiciela". Czego domagało się religijne odczuwanie zborów i ludu kościelnego, to zostało wypracowane przez teologów, którzy istotną treść Chrześcijaństwa ujęli w określone tezy doktrynalne. Utrudniało proces ten znaczne rozpowszechnienie alegorycznego wykładu Pisma Świętego, brak skoordynowania autorytetów kościelnych i zbyt dowolne poszerzanie zasięgu tradycji apostolskiej. W każdym atoli razie zagadnienie chrystologiczne przekształciło się w zasadniczy i najaktualniejszy problem dnia: każde dokładniejsze zajęcie się poglądami i wyobrażeniami, ujmowanymi dotychczas tylko w najogólniejszej formie, rozbudzało wszechstronne zainteresowanie, było bacznie śledzone, i pobudzało do dyskusji-nieraz namiętnej.

Na fakt, że teologiczna dyskusja przekształciła się w zażarte spory i walki wpłynęły także zewnętrzne okoliczności:

1) Hierarchicznie zorganizowany Kościół wszedł w IV wieku w urzędowy kontakt, a nawet w przymierze z państwem, przymierze, w którym zewnętrzne poparcie, jakiego Kościół od Państwa doznał, przyniosło z sobą pewne ograniczenie jego swobody i samodzielności.

2) Poza tym atoli, Kościół posiadał już wtedy dość zwartą i silną organizację, a nawet poczuł się na siłach, by stawić poniekąd opór chylącemu się już powoli ku upadkowi i rozpadającemu się Państwu Rzymskiemu.

3) Kościół zaspokajał potrzeby wiernych na odcinku tęsknoty za zbawieniem, a jednocześnie był dostatecznie elastyczny i miał jakby szeroki gest na odcinku formowania religijnego światopoglądu, zaspokajającego różne częstokroć pretensje, oraz umiał wytknięciem ascetycznego ideału okiełznać niejednokrotnie bardzo oporne i rozbieżne duchy.

4) Dla utrzymania przy sobie mas, ustalał wyraźne prawa i jasne formułki. Nigdy też, gdy chodziło o kwestię władzy, nie wzgardził świeckimi środkami, a nawet naginaniem zasad etycznych. Pracował przy pomocy egoistycznych interesów partyjnych i okazywał dużą wyrozumiałość dła świeckich skłonności. Wyrównywaniu sporów doktrynalnych, a przez to ustalaniu ścisłych dogmatów służyły synody ekumeniczne czyli sobory: concilia. Sobory te odzwierciedlały całkiem wyraźnie podwójną naturę tego państwowego Kościoła: gdyż to, co Sobory te uchwaliły, uchodziło z jednej strony za orzeczenie i rozstrzygnięcie Ducha Świętego, i decyzje te były przyjmowane przez lud kościelny jako takie - ale z drugiej strony cały przebieg tych Soborów, począwszy od momentu zwołania (przez cesarza) aż do ogłoszenia uchwał (także przez władzę państwową) wykazywał zależność od władzy państwowej i stwarzał dla cesarzów szereg możliwości wpływania na Uchwały według potrzeb państwa. Wygrywając różne stronnictwa kościelne przeciwko sobie nawzajem, zyskiwała władza państwowa wybitny wpływ na formułowanie dogmatów.

5) Podobnie stał też ten hierarchicznie zorganizowany Kościół państwowy otworem dla wpływów filozoficznych owego czasu. Zaś skupieniem ówczesnych tendencji filozoficznych w jedno był

kierunek zwany Neoplatonizmem, który stanął naprzeciwko Kościoła chrześcijańskiego nie zawsze tylko jako wróg i konkurent, bo odżywające w nim stoickie, neopitagorejskie i filońskie reminiscencje działały na Kościół wielce atrakcyjnie.

Założycielem Neoplatonizmu był Ammonius Saccas z Aleksandrii (zm.242). Do uczniów jego należał także Origenes. Lecz właściwym rzecznikiem i głową szkoły został Plotyn, ur. 204 r. w Likopolis w Egipcie, przebywający od 245 r. w Rzymie, zam. 269 r. w południowej Italii. Pisma Plotyna, wydane przez ucznia jego Porfiriusza w sześciu tzw. Enneadach zawierają doktrynę neoplatońską w gotowej już postaci.

J e s t o n a n a s t ę p u j ą c a:

Wszystko, co jest rzeczywiste, a więc przez to i boskie, zawdzięcza swoją egzystencję praistocie, która jest absolutnym Bytem i absolutną Przyczynowością, nieograniczoną i bezjakościową.... zawdzięcza swoją egzystencję przez wypromieniowanie siły i to w rodzaju stopniowego jej osłabiania się. Następstwo tych wyłonień - emanacji jest takie:

Najpierw Nous - rozum, potem Dusza - psyche, która jest już zarazem jednością, jak i wielością, wreszcie świat zjawisk, który, ponieważ jest odbiciem i odwzorem świata wyższego, jest całkowicie harmonijny. Pokój zakłóca w nim tylko Materia - hyle, substrat ciał, i ona też stwarza i wywołuje niezadowalające bytowanie pozorne. Stąd wywodzi się zagadnienie praktyczne: Konieczności odwrotu: Dusza musi odwrócić się najpierw ku sobie samej, a stąd z powrotem ku Bogu - i to stopniowo: na gruncie cnót cywilnych - obywatelskich, oczyszczających i ubożyszczających - ubóstwiających. Wreszcie dochodzi człowiek do owego pogrążenia się, w którym na drodze ekstazy ogląda samego Boga, i przez to doznaje najwyższej błogości, jaka tu na ziemi jest możliwa. By ożywić chłodny monoteizm, stawał Plotyn nawet w obronie religii ludowej.

Idee Plotyna spopularyzował i rozbudował od strony praktyczno-religijnej Porfiriusz, ur. w 233 r. w Tyrze, przebywający u boku Plotyna w Rzymie, koło 270 na Sycylii, później znowu w Rzymie. Według niego filozofia służy zbawieniu duszy, której żądze muszą być przezwyciężone przez jak najsurowszą ascezę.

Porfiriusz odrzuca wprawdzie wybujałość i wypaczenie religii ludowej, ale nie kwestionuje prawa i wartości bóstw narodowych. Tym wyraźniej atoli zwalcza Chrześcijaństwo jako autor 15 ksiąg Kata Christianoon logoi.

Jeszcze wyraźniej niż Porfiriusz, był rzecznikiem restauracji kultów pogańskich Jamblichus, zm. 330 w Syrii. W systemie Jamblicha, w którym filozofia przekształca się w misteriosofię, a który można uważać za II-gą, tak zwaną syryjską fazę Neoplatonizmu (w odróżnieniu od I-szej aleksandryjsko-rzymskiej), mamy przed sobą mieszaninę elementów absurdalnych z cudownymi, myśli nabożnych z całkiem prostackim zabobonem. Liczba istot bożych wzrasta tu prawie w nieskończoność. A mimo to miał w sobie Neoplatonizm tej fazy jako oparta na objawieniu filozofia wielką siłę atrakcyjną w wieku IV-ym (Do zapalonych zwolenników Neoplatonizmu należał Cesarz Julian Apostata 361-64). Neoplatonizm pielęgnował naukę tak, iż istniał szereg szkół-uniwersytetów neoplatońskich w różnych ośrodkach, których motłoch chrześcijański wprawdzie nienawidził jako pogańskie, ale w których ze względu na poważne studia naukowe tam uprawiane, czerpali swoje wykształcenie i swoją wiedzę teolodzy chrześcijańscy. Neoplatońska szkoła w Atenach, gdzie system neoplatoński reprezentował Proklus, r.485 (trzecia, ateńska - już scholastyczna faza Neoplatonizmu) została zamknięta dopiero w 529 r. przez cesarza Justyniana Wielkiego.

Od czasów Origenesa, ucznia Ammoniusza Saccasa, znajdowały niektóre elementy neoplatońskie dostęp także do chrześcijańskiego świata idei, i wywarły znaczny wpływ na kształtowanie się teologii greckiej w Kościele. Stąd wywodziły się także tendencje ascetyczne, a przede wszystkim mistyczna pobożność, która dawała najszersze pole fantazji religijnej.

2. Dogmat trynitarny-Ariusz. Atanazy i pierwsze Nicaenum (325).

Coraz dogłębniejsza refleksja na tematy religijno-teologiczne z jednej strony, a konieczność utrzymania jedności powszechnej, ogólnochrześcijańskiej doktryny i jedności Kościoła z drugiej strony, zmusiły sfery kościelne do wyeliminowania sprzecznych w sobie i niejasnych formułek dawniejszych chrystologii (jak wiadomo było ich kilka, vide powyżej), które snadnie mogły

sprowadzić na manowce koncepcji o jakimś deuteros theos="drugim Bogu" Jezusie Chrystusie (tak Origines). Zasadniczo jednak większość teologów trzymała się tradycyjnych form nauki o Logosie.

Śladami Pawła z Samosaty (czołowego przedstawiciela dynamistycznego Monarchianizmu) oraz Origenesa kroczył założyciel Antiocheńskiej Szkoły Egzegetów prezbiter Lucjan z Antiochii, zmarły w 312 r. męczennik. Tego to Lucjana uczniami byli dwaj mężowie, mianowicie biskup Euzebiusz z Nikodemii i Ariusz, prezbiter z Aleksandrii, z nazwiskiem którego związany jest największy spór dogmatyczny IV wieku, tzw. Spór Ariański.

Chrystologię Ariusza znamy właściwie tylko z pism głównego jego przeciwnika, biskupa Atanazego, ze sprawozdań historycznych Euzebiusza, biskupa Cezarei, i kontynuatorów jego historiografii, oraz z pism Epifaniusza. Poglądy te streszczają się w następujących tezach: Jedynie Bóg jest niezrodzony, wieczny, bez początku (Agennetos, aionios, anarchos). Dlatego Logos nie może być "jednej z nim istoty" (homouzjos), ani jego cząstką, ani jak On niezrodzony. Gdyby przyjęto zasadę, że Logos jest agennetos, arionios, anarchos, to doprowadziłoby to do nieścisłości, mniej więcej tej treści, że Bóg jest istotą podzielną i zmienną. Logos stoi raczej po stronie stworzeń - jest ktisma. Zawdzięcza on swoją egzystencję postanowieniu i woli ojca: thelemati kai boule hypeste pro chronon - ouk estin agennetos: Logos ma swój początek: był taki czas, kiedy go nie było: een pote hote ouk een, kai ouk een prin genetai. Bóg stworzył go z niebytu: ex ouk ontoon - jako pośrednika stworzenia - wprawdzie przed czasem, ale jednak stworzył Go. Jest on więc czymś kreaturalnym, a nie "wewnętrzno-boskim Logosem" - według istoty swej Bogu obcy i doń niepodobny: Allotrios kai anhomoios kata panta too patri - Dlatego właściwie nie jest Bogiem. Rozwijał się jako człowiek, i czuł jak człowiek. Ciało jego nie miało duszy. Ojca nie poznał doskonale. Jeżeli mimo to zwie się Bogiem i Synem Bożym, to nazwy te sprowadzają się do Aktu łaski Bożej: ponieważ mianowicie Bóg przewidział, iż Logos jest wprawdzie jego tworem podległym zmienności, lecz mimo to pozostanie dobrym, przeto uprzednio obdarzył go chwałą, którą sobie później jako człowiek swoimi cnotami zasłużył. Człony Triady nie są więc co do chwały sobie równe.

Ariuszowi chodziło więc o to, by boski przymiot "niezrodzoności" rzeczywiście ograniczyć tylko do Boga, zarazem drugiej boskiej osobie zapewnić samodzielność. Zdecydowanie odrzuca poglądy emanatystyczne. Lecz z Chrystologią Origenesa ma wspólne już tylko silne podkreślenie podporządkowania Syna Ojcu (subordynacjanizm).

Ariusz nie poszukiwał ani poklasku teologów, ani dostojeństw,a jednak zręcznie propagował swoje poglądy,toteż w krótkim czasie zyskał szereg zwolenników wśród biskupów wschodnich-mówiono także o licznych jego zwolenniczkach.

Pierwsze zastrzeżenia przeciwko poglądom Ariusza podniósł jego własny biskup, aleksandryjski (Ariusz był prezbiterem i samodzielnym proboszczem przy kościele Baukalisa w Aleksandrii): Aleksander z Aleksandrii, biskup od 311 do 326. Za Origenesem i w przeciwieństwie do Sabelianizmu podkreślał Aleksander hipostatyczną samodzielność Logosu, który stoi w pośrodku między niezrodzonym Ojcem a światem stworzeń, lecz podkreślał, że Logos jest wieczny i z istoty Ojca zrodzony (ektees ousias tou patros), a więc "jednej z Ojcem istoty = homousios too patrii, i przez to wyraźnie odróżnia się od stworzeń. Jeżeli wszystko przezeń zostało stworzone, i jeżeli On jest odblaskiem Ojca, to nie mógł powstać w czasie, w przeciwnym razie światłość ojcowska nie byłaby wieczna.Powołując się na wyznanie Kościelne odrzuca Aleksander wyobrażenie Ariuszowe o jakimś "tworze półboskim", który nie jest ani "prawdziwym człowiekiem", ani "prawdziwym Bogiem". Nie przyczynił się atoli Aleksander sam do jakiegoś pozytywnego rozwiązania tych zagadnień i tylko z wielkim ociąganiem zdecydował się wystąpić przeciwko Ariuszowi.

Na jednym z synodów aleksandryjskich około 320 r. został Ariusz i niektórzy jego zwolennicy potępieni. Ariusz udał się do Azji i tam propagował swoje poglądy. Ponieważ doktryna nie była oficjalnie ustalona, więc działalność taka nie była nielegalną. Przygarnął go jego kolega szkolny Euzebiusz, podówczas biskup stolicy Nikodemii, u którego pisał Ariusz swoje dzieło Thaleia: wierszowany utwór z poglądami teologicznymi. Gdy jeden Synod Bityński wypowiedział się za Ariuszem, orędował Euzebiusz w Aleksandrii za jego przyjęciem z powrotem.

I istotnie Ariusz powrócił do swojej ojczyzny. Lecz ponieważ biskup Aleksander nie ustępował , groziła w Aleksandrii schizma. Cesarz Konstantym Wielki, który w tym czasie został jedynowładcą cesarstwa rzymskiego, obawiał się - i słusznie - przez zachwianie jedności Kościoła podważenia i osłabienia cennej podpory swojej polityki państwowej - próbował przeto przez powiernika swojego biskupa Osjusza z Kordowy (Hiszpania) ten spór załagodzić. Lecz Osjusz doszedł do porozumienia tylko z Aleksandrem biskupem. Kwestia doktrynalna stała się w rękach cesarza kwestią polityczną.

I ze względu na interes polityczny należało ten spór zlikwidować. Drogą do tego mógł być tylko jakiś Synod - już nie regionalny tylko - ale powszechny Sobór. I w ten sposób doszło do zwołania przez cesarza Konstantyna Wielkiego I-go Soboru Powszechnego do Nicei w roku 325. Uczestnicy Soboru, głównie biskupi wschodni - (z Zachodu było tylko 6 delegatów, z Osjuszem z Kordowy na czele) rozpadli się na trzy grupy: dwie mniejsze: z nich jedna Ariusza, druga Aleksandra, za którym oprócz biskupów zachodnich z Osjuszem na czele szedł Eustatiusz z Antiochii i Marcel z Ancyry, oraz na silną grupę środkową, na czele której stał biskup Euzebiusz z Cezarei, znany historyk Kościoła, i która nie była wyraźnie odgraniczona ani w kierunku na prawo: (Aleksander), ani w kierunku na lewo: (Ariusz).

Po zdecydowanym odrzuceniu ułożonej przez Euzebiusza z Nikodemii w duchu ariańskim formuły wyznania, deliberowano nad przedłożoną przez Euzebiusza z Cezarei formułą origenistyczną, w której to formule partia Aleksandra i Osjusza stwierdzała brak niedwuznacznej wypowiedzi o "Jedności istoty między Ojcem i Synem" czyli o Homouzji. Dopiero gdy pod naciskiem cesarza udało się przeforsować kilka rozszerzających dodatkowych zdań , przede wszystkim że:

1) Syn Boży jest zrodzony z Ojca jako jednorodzony, tzn. z istoty Ojca - ek tees ousias tou patros;

2) Zrodzony, nie stworzony, z ojcem jednej istoty (genetheis on poietheis), z Ojcem jednej istoty - homousios;

3) Zostało uchwalone wyraźne potępienie najważniejszych formułek Ariusza, przyjęli biskupi całość jako ostateczne rozwią-

zanie kwestii. W Nicei potępieni zostali i skazani na wygnanie do Illyrii Ariusz i Theognis z Nicei, choć ci dwaj formułę nicejską podpisali na znak zgody.

W Symbolu Nicejskim zyskał Kościół po raz pierwszy pewien Dogmat ujęty w określoną formułę - Dogmat o jedności istoty Syna z Ojcem. Zasługę główną około dojścia do skutku tej formuły położył atoli nie Aleksander z Aleksandrii, lecz jego prezbiter, Atanazy.

Atanazy urodził się koło 293 r. w Aleksandrii i tam był prezbiterem - i jako taki stał blisko osoby biskupa Aleksandra - w czasie sporu ariańskiego wybił się na czołowe miejsce. Po śmierci Aleksandra - już po soborze nicejskim został biskupem aleksandryjskim w 326 r. i był z przerwami, spowodowanymi jego wygnaniem (5 razy w łącznej liczbie około 20 lat, które spędzał na Zachodzie, w Rzymie i w Trewirze-) następcą Aleksandra. Atanazy widział swoje główne zadanie życiowe w przezwyciężeniu kryzysu ariańskiego - i za to poszedł aż 5 razy na wygnanie. Spośród jego pism należy przede wszystkim wymienić Cztery mowy przeciwko Arianom - z tych atoli czwarta nie pochodzi od niego. Wydał je w 338 r. Zmarł w 373 r. jako 80- letni starzec. Uchodzi za czołowego przedstawiciela ortodoksji - i dlatego z jego imieniem związane jest prawowierne (z punktu widzenia Kościoła Zachodniego) "Wyznanie tzw. Atanazjańskie" czyli Quicumque - wszelako nie od niego pochodzące.

Atanazy obawiał się ze strony nauki Ariusza niebezpieczeństwa dla monoteizmu chrześcijańskiego, lecz w ujęciu kościelnym, tzn. trynitarnym. Bo:

1) według Ariusza Logos to jakby jakiś Pół-Bóg" powstały w czasie, a więc nie wieczny. Przez to zakwestionowane byłoby bóstwo Ojca: że nie od wieczności był ojcem - nie od wieczności miał w sobie słowo, światłość i mądrość. Że więc zaszła w nim pewna zmiana, gdy Logos się ucieleśnił.

2) Jednocześnie podważona jest wieczność "Triady" (Trójcy Św.), bo w takim razie rozwinęła się ona dopiero w czasie - z monady - i mogłaby przekształcić się dalej w Tetradę - Czwórcę.

3) Zburzona też jest jedność Triady, ponieważ poszczególne Człony jej nie są równej wartości.

4) Przede wszystkim atoli, zaszeregowując do Triady twór-Logosa, i odając Mu Boską część, popada się w politeizm. Ten właśnie religijny moment: Oddawanie Logosowi boskiej czci: Modły do Chrystusa, jest dla Atanazego rozstrzygającym.

5) Rozsadza także doktryna Ariusza Chrześcijańską ideę odkupienia, bo Logos pojęty tak, jak Go pojmuje Ariusz, nie może ludzkości przynieść ani prawdziwego poznania Boga, ani odpuszczenia grzechów, ani nieśmiertelności. Chrzest na jego imię jest bezwartościowy. Jako człon pośredni między Bogiem a światem jest Logos zbędny, gdyż Bóg mógłby stworzyć świat także bezpośrednio, sam wkraczając - w przeciwnym bowiem razie ten kreaturalny Logos sam potrzebowałby jakiegoś sprawcy swojego własnego stworzenia.

Sam Atanazy widzi w Logosie tylko "zasadę odkupienia i poświęcenia". Nie interesuje Atanazego filozoficzne pojęcie Logosa w II i III wieku. Dla niego znaczenie kwestii chrystologicznej streszcza się w tym, że ludzkości może dopomóc w ubożyszczeniu Logos, który rzeczywiście należy do Boga. Dlatego równie mocno podkreśla Bożą Jedność jak i Samodzielność Syna, i znowu Samodzielność Syna równie mocno, co Jego Boskość. Jedna istota Boża mieści w sobie obóch: Ojca i Syna, ale też Syn oddzielony jest od świata stworzeń. Atanazy sam nie podkreślał zbytnio centralnego frazesu tych negocjacji soborowych, którym było pojęcie "Homouzja". Sam używał go rzadko, i dopiero w czasie późniejszym, jakby tylko jako reminiscencję walk z czasu soboru nicejskiego.

Lecz z niepodlegającej dlań żadnej wątpliwości jedności istoty Syna z Ojcem wynika dlań, że Logos jest niezmienny, wieczny i niestworzony. Jego zrodzenie z Ojca nie powinno być nawet tak pojmowane, jakby Bóg uprzednio miał wolę i powziął postanowienie zrodzenia Logosu. To bowiem stawiałoby znowu Logosa na jednej linii ze stworzeniami, które pochodzenie swoje zawdzięczają woli Bożej, podczas gdy Logos sam jest tą żywą wolą Boga. Najlepiej uzmysławia ten proces stosunek strumyka do źródła, promienia do światła, które także są samodzielne, a jednak znowu z tamtymi jednej istoty.

3. Od Nicei do Konstantynopola (325 - 381)

Uchwała Soboru Nicejskiego wytyczała dalszą linię rozwoju. Nie od razu atoli przyswoił sobie Kościół myśl zawartą w pojęciu Homouzja. Potrzeba było na to jeszcze zmagań trwających całe dziesięciolecia, zmagań, na których odbijały się niesympatyczne wpływy polityczne. Przebieg tych zmagań ma kilka etapów.

I) Obie pogwałcone partie: ariańska i aleksandrowa, zmierzały do usunięcia formuły kompromisowej, wysuniętej przez Euzebiusza z Cezarei. A ponieważ i ona nie doprowadziła do spacyfikowania stosunków doktrynalnych w Kościele, więc i cesarz zgłosił co do niej swoje desinteressement, chociaż pod jego presją została ona przyjęta.

Ta nowa sytuacja zaznaczyła się już na przegrupowaniach personalnych: Do łask u dworu cesarskiego doszedł Euzebiusz z Nikomedii, który w Nicei został skazany na wygnanie. Skutkiem tego dwaj główni heroldowie Antyarianizmu:Atanazy i Eustathiusz z Antiochii poszli na wygnanie. Uważano za rzecz pewną, że nawet Ariusz zostanie przyjęty z powrotem do społeczności kościelnej. Tylko na krótki czas wyszło na korzyść partii nicejskiej to, że prawie że równocześnie, w roku 337 zmarli i Ariusz i Konstantyn Wielki. Atanazy mógł wprawdzie powrócić z wygnania, wszelako cesarz następny, Konstancjusz, w zasadzie uprawiał politykę ostatnich lat planowania swojego ojca: Po prostu za burzyciela pokoju w Kościele zaczęło uchodzić "Nicaenum". Atanazy ponownie został skazany na wygnanie, a dziedzictwo jego wpływu u dworu zagarnął Euzebiusz z Nikomedii, który od 338 r. został biskupem Konstantynopola (zmarł na tym stanowisku w 341 r.).

II) Między rokiem 341 i 351 powstał szereg nowych formuł, które - nie godząc w Nicejczyków - jednak miały zastąpić "Nicaenum". Jednoczyły one brzmiące "po nicejsku" frazesy, lecz unikały wyraźnego wymieniania "Homouzji": Syn jest boski i wieczny, lecz jako Bóg "zrodzony" jest Ojcu podporządkowany. W ten tylko sposób umiano utrzymać podstawową ideę: Jeden Bóg, ale samodzielna Osobowość Syna. Tendencje te wykazuje zwłaszcza formuła zwana "Ekthesis makrostichos" - formuła długostro-

fowa, z centralnym frazesem: Homoios kata panta too Patri - Syn podobny we wszystkim Ojcu.

W swoich usiłowaniach zademonstrowania braku wszelkiego kontaktu z Monarchianami skierowali Euzebianie główne swoje ataki na jednego wybitnego nicejczyka: Marcela z Ancyry, który w filozoficznie nastawionym okresie chciał być zdecydowanym biblistą. Obawiał on się w każdym dogmacie jakiejś ludzkiej pomyłki, toteż odrzucał wszystkie frazesy i pojęcia, jakich w ostatnim czasie używano na określenie stosunku Chrystusa do Ojca. Marcel był przekonany, że już pojęcie "Logos" w sposób dokładny i dostateczny określa wieczność Syna. Ten Logos wyszedł jako Stwórca świata przed czasem z Ojca - i tak z Monas powstała Dyas - z jedności dwójca. Logos ten jest tkwiącą w Ojcu, jak i wychodzącą z Ojca Mocą. Trójca więc nie określa trzech różnych istot, lecz występuje jako rozszerzenie się "Monas" w "Trias" - jednostki w trójcę, Lecz Chrystus został Synem Bożym dopiero przez uczłowieczenie się. Stąd wynika Jego podporządkowanie się pod Ojca, i tego tylko dotyczą liczne określenia Chrystusa w Piśmie świętym. Euzebianie zaatakowali Marcela z Ancyry jako Sabelianistę. Razem z Marčelem został w 344 r. potępiony w Antiochii uczeń jego Photinus z Sirmium (w południowej Pannomii), który w ogóle nie odróżniał Boga do Logosa. Według Photinusa Syn Dziewicy pełen był Ducha Bożego. Z powodu tego wyraźnego skłaniania się ku Dynamistycznemu Monarchianizmowi nawet właśni jego zwolennicy ostatecznie się go wyparli.

Natomiast Zachód, który w tym czasie wyraźniej został wciągnięty w rozważania nad doktryną, niedwuznacznie opowiedział się za Nicaenum. Było to zapewne wynikiem wpływów, jakie zyskał tam wygnany ze Wschodu Atanazy, przebywający wtedy w Rzymie i w Trewirze. Naukę Atanazego przyjął Synod Rzymski w 341r. zaś Synod w Sardyce w 343 r. opowiedział się za Marcelem z Ancyry, tłumacząc nicejskie pojęcie: "jedność istoty" (Homouzja) w tym sensie, że chodzi tu o jedną Hipostazę Ojca, Syna i Ducha Świętego.

III) Gdy Konstancjusz został w 350 r. jedynowładcą w Cesarstwie Rzymskim, wystąpił ostro przeciwko Nicejczykom w całym

państwie. Pod wpływem tego II Synod w Sirmium, w południowej Pannonii, w 351 r. - odrzucając ekstremy z prawa i z lewa, podkreślał podporządkowanie Syna Ojcu - Jest to tzw. I-sza formuła sirmijska. Na Zachodzie Synody w Arelate w 353 i w Mediolanie w 355 r. zostały zmuszone do porzucenia stanowiska Atanazego i jego najwierniejszych zwolenników i pójścia razem z Euzebianami. Lecz podczas gdy cesarz traktował wolę swoją jako prawo obowiązujące Kościół, przyboczni jego teolodzy zgodni byli między sobą tylko w swoim negatywnym nastawieniu do Nicejczyków, zaś szczegółów doktryny zgodność ta nie dotyczyła, i wreszcie, na szczycie swojego powodzenia "partia cesarska" rozpadła się.

W międzyczasie odżył na nowo, choć na krótki czas, prawdziwy Arianizm. Dwaj teolodzy, Aetiusz i Eunomiusz wysunęli ostre rozróżnianie między tym, co było "zrodzone" a tym, co "niezrodzone" i stwierdzili, że nie może być mowy ani o jedności między Ojcem i Synem, ani o równości istoty - Ojciec i Syn są niepodobni do siebie.

Jest to partia tzw. Anhomojan. Przeprowadzili też reprezentujący Kryptoarianizm teolodzy dworscy Ursacjusz i Valens na III-cim Synodzie w Sirmium skierowaną przeciwko Nicaenum uchwałę, że należy unikać niebiblijnych pojęć: "Homousios" i "Homojusios", natomiast należy obstawać przy zasadzie, że Syn jest Ojcu podporządkowany. Jest to tzw. II formuła Sirmijska.

Tę drugą formułę Sirmijską przyjęli nawet teolodzy zachodni w 357 r. Natomiast Euzebianie działali w kierunku pogodzenia się. Obawiając się przy pojęciu Homouzja niebezpieczeństwa Sabelianizmu podsunęli na Synodzie w Ancyrze w 358 r. określenie "Homojos kat ousian - podobny według istoty. Podkreślając przez to wprawdzie równość, a nie "jedność" istoty, spodziewali się zapewnić samodzielność obu hipostaz. Wodzem tych homojuzjan był Basilius z Ancyry. Pod presją cesarza dopasowali się do nich na IV-tym synodzie w Sirmium w tzw. III-ej formule sirmijskiej także teolodzy dworscy, stępiając atoli ostrze tego określenia przez zasadę, że według wypowiedzi Pisma Świętego Ojciec i Syn są we wszystkim podobni. Wszelako na podwójnym Synodzie w Seleucji w Syrii i w Rimini w 359 r. na skutek intryg wszystko to znowu upadło. A nawet formuła Synodu w Nice

w 359 r. głosiła, że według Pisma Świętego Syn jest do Ojca podobny -Homojos kata tas grafas.

Gdy za tym opowiedział się jeszcze i cesarz, został wpływ Basiliusa z Ancyry przełamany. Aetiusz został wprawdzie złożony z urzędu, ale Eunomiusz został biskupem w Cyzicus i Arianizm zwyciężył.

IV) Lecz powagi Symbolu nicejskiego nie dało się tak łatwo osłabić. Reprezentanci podobieństwa istoty (Homojos kat ousian) posunęli się naprzód w pracy teologicznej, starzejący się już Atanazy po bratersku zbliżył się do nich, a Zachód, gdzie Nicaenum cieszyło się wzięciem, nabrał nowego rozmachu. Wygnany z Zachodu, z Poitèrs Hilariusz biskup, starał się w swym dziele O Synodach w 359 r. przekonać przedstawicieli Homojuzji na wschodzie, a Homouzji na Zachodzie, o identyczności zapatrywań, i w ten sposób przezwyciężyć zarówno Sabelianizm, jak i Arianizm. Hilariusz nauczał, że: W stosunku między Ojcem a Synem zachodi zarówno dwoistość osób, jak i identyczność substancji, można więc - jak sądził - mówić zarówno o podobieństwie istoty jak i o równości istoty u Obu - że jedno postuluje drugie.

Tej polityce pojednania sprzyjał przewrót za Juliana Apostaty 361-3r. Atanazy mógł znowu powrócić z wygnania. Pod jego też przewodnictwem doszło istotnie na Synodzie w Aleksandrii w 362 r. do znacznego zbliżenia między obiema grupami. Synod ten domagał się tylko ogólnego uznania Nicaenum, szczegółowy zaś wykład mógł być dowolny. Wciągając do rozważań także Ducha Świętego Synod ten zezwalał tym samym mówić o jednej jak i o trzech hipostazach, jeśli tylko pojmuje się je jako równe istotą. W ten sposób mimo obsadzenia czołowych stanowisk w Kościele umiarkowanymi Arianami, kształtowała się korzystniej sprawa Nicaenum.

V) Głównymi reprezentantami tego Neonicaenizmu byli w latach 60-tych i 70-tych IV wieku trzej wielcy Kapadocejczycy: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjancu i Grzegorz z Nissy. Głosili oni jedność istoty - Homouzja w sensie podobieństwa istoty - homojuzja.

Bazyli, ur. 331 w Kapadockiej Cezarei, studiował w Cezarei i w Atenach w szkole Neoplatońskiej, od 370 był biskupem w Cezarei Kapadockiej, wielki praktyk kościelny, herold ruchu ascetycznego na Wschodzie, zwłaszcza w Kapadocji. Grzegorz z Nasjancu urodzony koło 329 r. w Nazjancu w Kapadocji, kolega szkolny Bazylego w czasie studiów w Atenach, od 379 kaznodzieja partii ortodoksyjnej w Konstantynopolu, w 381 r. przez kilka miesięcy biskup konstantynopolitański, wyśmienity mówca. Grzegorz z Nissy, brat Bazylego Wielkiego, urdzony po 332 r., od 371 biskup Nissy w Kapadocji, wykształcony filozoficznie, spekulatywny teolog, miał wielki wpływ na przebieg II-go soboru w Konstantynopolu.

Wszyscy trzej zawdzięczali Neoplatonizmowi swój oryginalny, a tak odmienny od Atanazego rys. Zastosowując współczesne wyniki nauki stworzyli naukową teologię w duchu Origenesa, i doprowadzili do końca doktrynę o Duchu Świętym i o Trójcy.

Dopiero oni spopularyzowali na Wschodzie Nicaeanum przez to, iż pojmowali je w sensie teologii origenistycznej. Podkreślają oni silniej różnicę między Hipostazą a Uzją. Wprawdzie wespół z Atanazym kładą nacisk na to, co jako boskie jest wspólne wszystkim trzem hipostazom: że nie ma tu podporządkowania, że wszystkim trzem przysługuje ta sama boskość, energia, godność, wspólnota istoty, wyrażona w pojęciu homouzja, mianowicie w sensie "chwały" przysługującej w równy sposób trzem hipostazom.

Wszelako że w każdej z trzech hiopstaz pozostaje nienaruszonym to co szczególne, osobotwórcze, imieniu każdej hipostazy odpowiada coś własnego, jakaś specyficzna własność i cecha: U ojca niezrodzoność - agennesia, u Syna zrodzoność, u Ducha świętego wychodzenie - ekporeusis. Dlatego jest rzeczą fałszywą i wywołuje pomyłki, gdy się mówi tylko o jednej hipostazie, zamiast o jednej Uzji.

VI) Przez to osiągnięto także porozumienie co do nauki o Duchu Świętym. Dotychczas Ducha Świętego określano czy to jako nieosobową siłę, czy to jako stworzenie - twór, czy to jako coś boskiego. Dopiero Cyryl z Jeruzalemu po raz pierwszy w swoswoich Katechezach koło 347/8 r. potraktował Ducha Świętego jako osobowość, która z Chrystusem zarówno uczestniczy w boskości

jak i dalej prowadzi dzieło Chrystusowe w duszach ludzkich. Gdy pojawiły się przeciwko pojmowaniu temu sprzeciwy, Atanazy zwalczał je najpierw w swoich 4-ch listach do Seraptona biskupa w Thmuis, a potem szczególnie na Synodzie w Aleksandrii w 362 r. głosząc, że gdyby Duch Święty był tworem lub czymś w rodzaju Anioła, to do Trójcy Świętej dostałby się jakiś obcy element i rozsadziłby ją. Dlatego Duch Święty musi być tak samo jak Syn jednej z Ojcem istoty, niezmienny i wieczny. Dowodzą tego zresztą Jego dzieła: Nie mógłby uświęcać i prowadzić do uczestnictwa w Boskiej naturze, gdyby Sam nie był natury boskiej. Idee Atanazego na ten temat doprowadzili do końca Kapadocejczycy.

Pośrednikiem owego "wyjścia Ducha z Ojca" jest Syn. Także i Duch jest samodzielną hipostazą, a jednak równej istoty i równej godności i równej energii z Ojcem i Synem. Tylko w ten sposób jest On w stanie rzeczywiście udzielić jednostce ludzkiej darów niebieskich-boskich.Była wprawdzie grupa teologów, którzy godzili się wprawdzie na Boskość Syna,ale nie godzili się na Boskość Ducha Świętego. Lecz zostali oni potępieni w Konstantynopolu w 381 r. jako tak zwani Semiariańscy Pneumatomachowie, zwani inaczej według imienia głównego swego przedstawiciela Macedoniusza z Konstantynopola Macedonianami.

VII) W miarę jak ta nowonicejska teologia Kapadocejczyków zyskiwała sobie zwolenników na Wschodzie i Zachodzie,również i sfery rządzące zapewniły jej poparcie.

Sprawa została zakończona na II-gim Soborze Powszechnym w Konstantynopolu w r. 381 i odtąd Kościół chrześcijański ma w swej doktrynie "Dogmat Trynitarny" jako specyficzne ujęcie Nauki o Bogu. Sobór konstantypopolitański w 381 r. przyjął dawne Nicaenum wraz z dodatkiem dotyczącym nauki o Trójcy Świętej, ale nie przystąpił do ułożenia nowego symbolu, by nie narazić na szwank mozolnie zyskanej jedności. Pominięto milczeniem różnicę między dawną a nową teologią. I w tej formie została ta nicejska ortodoksja uznana oficjalnie przez cesarza Teodozjusza Wielkiego. Ten rezultat naukowej teologii nie został uznany tylko przez naiwnych jeszcze w tym czasie i myślowo niewyszkolonych Germanów - mianowicie Ostrogoci, Wizygoci i Wandalowie jeszcze przez kilka stuleci wyznawali Arianizm.

4. Dogmat Chrystologiczny. Spór o dwie natury w Chrystusie.

Już w IV-ym stuleciu, jeszcze zanim roztrzygnięty został problem trynitarny, wyłoniła się pewna kwestia chrystologiczna i zaczęła w wzrastającej mierze interesować sfery teologiczne i kościelne. Dotychczas starano się w Kościele wyjaśnić pojęciowo zagadnienie jedności istoty Chrystusa z Ojcem. Gdy to dogmatycznie ustalono, żywym postulatem religijnie i teologicznie zainteresowanych członków Kościoła stało się zagadnienie, jak z boskością Chrystusa da się połączyć niewątpliwa i stale przez doktrynę głoszona ludzka jego natura. Na temat ten jeszcze nie było żadnych określonych myśli. O pytanie to zahaczano tylko przygodnie. Wyraźne próby rozwiązania tej kwestii musiały prędzej czy później wywołać sprzeciwy.

Jedną z takich prób podsuwał bystry i ruchliwy teolog, biskup Apollinaris z Laodycei. Urodzony koło 310 r., koło 360 r. biskup w Laodycei w Syrii, przyjaciel Atanazego, mimo wyraźnie błędne nauki swoje należał do Nicejczyków. Umarł w 392 r. Z bogatej spuścizny luterackiej teologicznej zachowały się tylko drobne fragmenty, oraz wyznanie wiary złożone przez Apolinarego cesarzowi Jowinianowi: Peri tees Ensarkoseos tou Logou- O ucieleśnieniu się Logosa.

Jako zdecydowany zwolennik teologii nicejskiej, domagał się Apollinaris w interesie odkupienia uznania pełnej boskości także historycznej postaci Jezusa Chrystusa. Nie można atoli o boskości tej mówić, gdy się zwyczajnie tylko zespoli ze sobą dwie samodzielne, doskonałe w sobie istoty, gdyż skutkiem tego byłoby jakieś mitologiczne monstrum. Zarazem należy też a priori wykluczyć u Chrystusa wszelką zmienność. Nie może On więc mieć wolnej woli, która może zgrzeszyć. Jedność osoby Chrystusa da się utrzymać tylko drogą zrezygnowania z integralnej ludzkiej jego natury. Tylko takiego Chrystusa możemy uwielbiać jako Zbawiciela. Elementem Aktywnym w Chrystusie jest Boży Duch, ciało ludzkie zaś jest w Nim elementem biernym, pasywnym. Życie powstaje z dwóch składników: z tego, co wprawia w ruch, i z tego, co jest wprawiane w ruch. Nawzajem siebie uzupełniając, stwarzają oba elementy jednolite życie osobowe, z jedną wolą, z jedną energią - właśnie jedną naturę Boga-Logosa, która stała się ciałem i razem z ciałem jest ado-

rowana w jednej modlitwie. Maria była Bożą Rodzicielką, Żydzi ukrzyżowali Boga.

Apollinaris naukę tę później rozbudował i wyostrzył w tym sensie, że w oparciu o znaną trychotomiczną psychologię z I Tesal. 5.w.23 (ciało-dusza-duch) głosił, że w osobie Chrystusa miejsce ludzkiego ducha zajmuje boski Logos-miał zaś Chrystus ludzkie ciało i ludzką duszę- więc Istota jego składa się z: ludzkiego ciała, z ludzkiej duszy i z boskiego Logosa-brak mu zaś ludzkiego ducha.

Przeciwko tej nauce Apolinarego wypowiedział się mimo przyjaznych stosunków z nim Atanazy już w 362 r. na synodzie w Aleksandrii, lecz do rozpraw poważniejszych doszło dopiero w latach 70-tych, gdy z Antiochii wszczęto gwałtowaną propagandę za Apolinaryzmem. Teologom nicejskim było bardzo niemiło, że musieli występować przeciwko jednemu ze swoich. Lecz Kapodocejczycy na to się nie oglądali, gdyż ich zdaniem nauka Apolinariusza podważa zbawcze dzieło Chrystusa. Boska moc Chrystusa może przynieść ludziom pożytek tylko wtedy, gdy piastunem jej jest prawdziwy człowiek.

Dlatego też Grzegorz z Nazjancu i Grzegorz z Nissy podkreślali prawdziwą boskość i prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, tylko że obie natury zlewają się w nim w prawdziwą jedność. Nie ma przy tym zbyt wielkiej różnicy, jeśli Grzegorz z Nazjancu mówi o Bożej Rodzicielce i cierpiącym Bogu, a Grzegorz z Nissy, pojęciowo ostrzej rozróżniając, głosi, iż pełne zespolenie się natur: boskiej i ludzkiej dokonało się dopiero po zmartwychwstaniu, i unika powyższych wyrażeń, które mogłyby doprowadzić do nieporozumień.

Oszczędzając samą osobę Apolinarego, potępiono jednak jego naukę w 377 r. w Rzymie, w 379 r. w Antiochii, a w 381 r. w Konstantynopolu. Ponieważ atoli odpowiadała ona religijnemu odczuwaniu Kościoła greckiego, utrzymała się - choć pod innymi nazwami - w następnych stuleciach.

Takie było już w wieku IV- tym tło wielkich sporów Chrystologicznych wieku V-go. Bezpośrednio zostały one wywołane przez ostre przeciwieństwa między szkołami teologicznymi:

1) reprezentującą naukową tradycję Origenesa teologiczną szkołą Antiocheńską i

2) Szkołą Aleksandryjską i biskupami aleksandryjskimi, którzy poza tym zmierzali do tego, by różnice doktrynalne wykorzystać w interesie swojej kościelno-politycznej pozycji.

Kierownikami Szkoły Antiocheńskiej byli od roku 378 biskup Diodor z Tarsu, zmarły przed 394 r a od roku 392 jego uczeń, znany egzegeta biblijny biskup Teodor z Mopsvestia w Cylicji, zmarły w 429 r. Do zwolenników tej szkoły należeli też: znany krasomówca Jan Chryzostom (Złotousty), od 386 r. kaznodzieje w Antiochii, od 397 r. biskup i patriarcha konstantynopolitański, zmarły na wygnaniu w 407 r., dalej Nestoriusz, patriarcha konstantynopolitański od 428 r. i wreszcie jego sojusznik w rozprawie z Cyrylem aleksandryjskim biskup Teodoret z Kyrrhos przy Antiochii, od 423 biskup tamże, zmarły w 457 r. Wszyscy oni odznaczali się zarówno w dogmatyce jak w egzegezie bystrością krytyczną i naukowym zacięciem.

Podobne stanowisko co Antiocheńczycy, nawiązujący poniekąd do Pawła z Samosaty (zobacz "Monarchianizm") zajmował już nawet wspomniany przy omawianiu Soboru w Nicei Eustatiusz z Antiochii, chociaż był zdecydowanym Nicejczykiem i ostro zwalczał Ariusza. Głosił on, że obdarzone duszą ciało Jezusowe jest świątynią, w której mieszkanie obrał sobie Logos Boży. Ciało Jezusa jest ludzkim organem, pochodzącym od dziewicy, i dlatego cierpi ono i przemija. Natomiast zachowuje całkowicie swoją godność nieprzemijającą istota Logosa, chociaż w społeczności z człowiekiem Jezusem.

Również i Antiocheńczykom chodziło o to, by w Chrystologii pojęciowo wyraźnie oddzielić od siebie sobie natury, ludzką i boską i nie dopuścić myśli o przemieszanie natur przez uczłowieczenie, lub myśli o przemianie boskości. Nie należy podawać w wątpliwość homouzji Logosa, lecz tak samo nie należy podawać w wątpliwość człowieczeństwa Jezusa, na którym wszak raczej zasadza się wszytko, czego Bóg dla człowieka dokonuje. W ten sposób spajają się z sobą doskonała boska i doskonała ludzka osobowość. Syn Boży zamieszkał w synu człowieczym jakby w świątymi swojej, lub jak w starotestamentowych prorokach, tylko że w szczególny sposób. Zjednoczenie to dokonuje się mocą Bożej woli łaski. Zaczęło się ono w łonie matki, gdzie duch kształtował człowieka Jezusa, a spotęgowało się w trwałą jed-

ność woli i działań.Zjednoczenie to nie jest więc charakteru naturalno-fizycznego,lecz moralnego.Należy więc mówić o dwóch naturach,a o jednej osobie.Maria porodziła człowieka Jezusa. Jeżeli zwie się ją Bożą Rodzicielką, to tylko w niewłaściwym sensie.Także na krzyżu cierpiał tylko Jezus, a nie Bóstwo.

Jednakowoż Jezusowi należy się uwielbienie ze względu na zjednoczenie w nim tego co boskie z tym, co ludzkie. Czcimy purpurę ze względu na tego, który ją nosi.

W przeciwieństwie do tych poglądów biskup Cyryl z Aleksandrii odrzucał wprawdzie także Apolinaryzm, lecz ostrzej jeszcze wystąpił przeciwko Antiocheńczykom. Cyryl, od 412 r. biskup w Aleksandrii, od 429 r. osobisty przeciwnik Nestoriusza, (zmarł w 444 r.) był gorliwym obrońcą ortodoksji, wpływowym hierarchą i płodnym pisarzem kościelnym, lecz jednocześnie działał na otoczenie odrażająco wskutek swojej ambicji kościelno-politycznej i swojej brutalnej nieraz gwałtowności. Spośród jego pism wchodzą głównie w rachubę: Trzy listy do Nestoriusza,Pięć ksiąg przeciwko bluźnierstwom Nestoriusza (dla biskupa Celestiusza w Rzymie), i Trzy pisma pouczające o prawdziwej wierze (dla cesarza Teodozjusza i dla dworu), wszystkie z roku 430. Do III-go listu do Nestoriusza dołączonych jest 12 anatematismata: klątwy przeciwko Nestoriuszowi, w obronie których napisał jeszcze Cyryl swoją apologię dla biskupów anatolijskich (syryjskich).

P o g l ą d y C y r y l a:

Przy uczłowieczeniu się Logosa nie następuje co prawda ani zmieszanie się, ani przemieszanie, ani przemiana natur - boskość nie doznaje żadnego uszczerbku - a zjednoczone z Logosem ciało nie jest także bez duszy. Lecz nie wystarcza też zwykłe zamieszkanie lub tylko zewnętrzne powiązanie natur. To bowiem dałoby w rezultacie tylko nominalne i pozorne uczłowieczenie. Zbawienie nasze postuluje raczej Boga w ludzkiej postaci. Tylko taki może nam grzechy odpuścić, nas odkupić i unieśmiertelnić.Tylko pod tym warunkiem mają sens Jego adoracja, chrzest na Jego imię i Wieczerza Pańska. W historycznym, konkretnym Chrystusie Jezusie musimy mieć możność widzieć i uchwycić zarazem to co boskie. Dlatego żadne z jego określeń nie odnosi się

tylko do jednej natury, ale każde z nich odnosi się także do drugiej natury i do całego Chrystusa. Chrystus jest Bogiem, i o tyle rozwija się, cierpi i umiera Bóg. Z drugiej strony i ciało Jego jest boskie, i Maria słusznie i rzeczywiście nazywa się Bożą Rodzicielką: Theotokos.

Przez to więc domaga się Cyryl naturalnego, realnego zjednoczenia natur, w przeciwieństwie do "moralnego" tylko zjednoczenia u Antiocheńczyków - domaga się natury podwójnej, która rzeczywiście prowadzi do jednej istoty. Dlatego chętnie używa apolinarystycznej formułki: "Mia physis tou Theou Logou Sesarkokomeenee" - jedna ucieleśniona natura Boga Logosa". Nie odczuwa przy tym sprzeczności tkwiącej w tym twierdzeniu a jednocześnie w postulacie doskonałej natury ludzkiej.

Łącznie z kultem świętych rozwijał się od IV wieku także kult Marii. "Maria Panna", o której mówi wyznanie chrzestne, awansowała na "Pannę bez ustanku" - symbol wszystkich cnót. Nie było wprawdzie jeszcze wyraźnego jej kultu, lecz przez to, że uznana została za godną "poczęcia" Boga, doszła też do sfery boskiej. Gdyż narodzony z niej człowiek był Bogiem Samym, ona więc była Bożą rodzicielką: Theotokos. I to też odnoszone do niej w szerokich kołach określenie doprowadziło do sporu.

Przyczyną głębszą atoli było inne pojmowanie zbawienia u Aleksandryjczyków, a inne u Antiocheńczyków, co wyraziło się w inaczej ujętej Chrystologii. Poza tym kościelna pobożność czuła się zagrożona przez nawiązującą do Origenesa naukową teologię. Odpowiadała natomiast pobożności tej Chrystologia Cyryla, przygotowana poniekąd przez spokrewniony z nią Apolinaryzm. Dlatego też po jej stronie stanęły niewykształcone masy, zwłaszcza niesforne bandy mnisze. Specjalny rys zaś i ostrze nadało sporom tym ambitne dążenie biskupów aleksandryjskich do prymatu na Wschodzie.

Nestoriusz, od 426 r. biskup Konstantynopola, nabożny, lecz namiętny i fanatyczny, przyswoił sobie jako mnich w Antiochii reprezentowaną tam Chrystologię, której linii ortodoksyjnej wszelako nigdy nie przekroczył. Obstawał on mocno przy rzeczywistości obu natur. Lecz jeśli podkreślał ich oddzielenie, to niemniej podkreślał także ich zjednoczenie od początku w jedną osobę. Dlatego mógł słusznie domagać się adoracji jednego

Chrystusa. Syn Boży jest co prawda odnośnie swoich natur dwukształtny - lecz dlatego nie można jeszcze mówić o dwóch synach. Tak samo zdecydowanie odrzucał Nestoriusz zmieszanie lub przemianę natur. A ponieważ określenie "Boża rodzicielka"- Theotokos może wprowadzać w błąd, dlatego proponuje raczej określenie "Rodzicielka Chrystusa" - Christotokos w odniesieniu do Marii.

Wyzwaniem i prowokacją była nie sama ta Chrystologia, ile raczej szorstkość, z jaką Nestoriusz ją reprezentował i z jaką zwalczał używane przez przyjaciół i wrogów, w Piśmie świętym i w Wyznaniach nie spotykane słowo: Boża Rodzicielka.

Cyryl podjął rzuconą mu rękawicę tym chętniej, że spodziewał się przez jeden swój atak na "kacerską" naukę Nestoriusza ugodzić za jednym zamachem w oba wrogie sobie stolce biskupie: w Konstantynopolu i w Antiochii. Zadenuncjował więc Nestoriusza u dworu jako zgubnego kacerza, i zapewnił sobie przedtem poparcie biskupa rzymskiego Celestyna, który nie orientując się w sprawie, stawiał Nestoriusza na jednej linii z Pawłem z Samosaty. Zachęcony tym Cyryl od razu na jednym z synodów aleksandryjskich w 430 r. bardzo gwałtownie zaatakował Nestoriusza, dołączając do jednego (III-go) ze swoich skierowanych doń listów dwanaście "anthematismata" - klątw, w których podkreślał ostro fizyczne - naturalne zjednoczenie obu natur. W poczuciu słuszności Nestoriusz odpowiedział na owe klątwy dwunastu "przeciwkątwami", w przekonaniu, że Cyryl kroczy błędnymi monofizytycznymi drogami Apolinarisa.

Spór ten miał zostać roztrzygnięty na III-cim Soborze Powszechnym w Efezie w roku 431. Tymczasem Cyrylowi udało się swoją bezwzględną zuchwałością w przymierzu z biskupami Efezu i Rzymu uzyskać większość na soborze, a przez dyplomatyczne posunięcia przeciągnąć na swoją stronę dwór cesarski. Antiocheńczycy sami niezbyt zdecydowanie się bronili i sprawę przegrali. Nestoriusz został złożony z urzędu biskupa konstantynopolitańskiego i osadzony karnie w klasztorze w Antiochii. Wprawdzie uratowała jeszcze teologię antiocheńską ułożona w 433 roku przez Theodoreta z Kyrrhos "formuła unijna", lecz jednocześnie zapoczątkowała ona nieporozumienia monofizytyczne. Cyryl zgodził się na tę formułę, ponieważ już i tak był panem sytuacji.

Wierni zaś Nestoriuszowi zwolennicy wywędrowali do Państwa Perskiego. (Do dziś dnia istnieje tam Kościół Nestriański).

5. Konflikt z Eutychesem i Chalcedonense (451)

Formuła unijna z roku 433 tylko przysłoniła przeciwieństwa i jeszcze wzmogła niezadowolenie, o uspokojeniu zaś mowy być nie mogło. Gdy cesarz Teodozjusz II coraz wyraźniej dostawał się pod wpływ zuchwałych patriarchów aleksandryjskich, Nestoriusz został wygnany do Egiptu i tam zmarł w 440 r. Cyryl w pysze swojej domagał się w roku 437 nawet potępienia Diodora z Tarasu i Teodora z Mopsvestia. Lecz i Antiocheńczycy utrzymali swoje kościelno-polityczne stanowisko. Biskup Ibas z Edessy w swoim liście Do Maresa z Beth-Hardaszir określił Cyryla jako Apolinarystę, a Teodoret z Kyrrhos, wódz tej grupy, w swoim dialogu: Żebrak czyli Wielokształtny ocenił teologię Cyryla i jego grupy jako Monofizytyzm.

P o g l ą d y T h e o d o r e t a z K y r r h o s :

W celu wyratowania ludzi przybrał Logos naturę ludzką, i odtąd rozróżniamy dwie natury w Chrystusie, które stale są zjednoczone duchowo w jednej osobie. Własności obu natur są nawet po wywyższeniu od siebie oddzielone, lecz na mocy zjednoczenia istniejącego od poczęcia działa w obu jedna osoba Chrystusa. Dlatego Theodoret godzi się nawet na pożądane w interesie uspokojenia umysłów ludu nabożnego określenia Marii jako "Bożej rodzicielki". Mimo to atoli Aleksandryjczycy nie darzyli Theodoreta zaufaniem.

I znowu wybuch konfliktu przyspieszyło kościelno-polityczne przeciwieństwo między Konstantynopolem i Aleksandrią. Biskup aleksandryjski Dioskur, od 444 r., teologicznie niesamodzielny, przewyższał wszystkich swoich poprzedników, nawet Cyryla, ordynarnością i ambitną żądzą władzy i prymatu na Wschodzie. Tym milszym przeto był mu wybuch sporu między bliskim mu poglądami archimandrytą Eutychesem a biskupem konstantynopolitańskim Flawianem. Eutyches karcił zwolenników niemiłej dla Monofizytów formuły unijnej z 433 r. i obdarzał ich epitetem "Nestorianie", podczas gdy jego własna teologia streszczała

się w tym, iż: Po uczłowieczeniu się Logosa można mówić tylko o jednej naturze w Chrystusie. Skutkiem tego biskup konstantynopolitański Flawian, z niezrozumiałą po prostu gorliwością pozbawił go urzędu archimandryty. Eutyches apelował do biskupa rzymskiego Leona I, który po dłuższym wahaniu uznał za wskazane wypowiedzieć się przeciwko Eutychesowi, to znaczy więc i przeciwko potężnej partii aleksandryjskiej.

Leon I, biskup rzymski (od 440-61) w swym liście do Flawiana zręcznie omijał ten problem, a reprezentował Chrystologię jaka na Zachodzie była ustalona od czasów Tertuliana i Nowacjana. Mówił on o dwóch substancjach czyli naturach w jednej osobie , odrzucał zarówno Nestoriański jak i Cyrylsko-monofizyczny ekstrem, i opowiadał się za Antiocheńczykami o tyle, że w interesie odkupienia należy obstawać przy niezmienności ludzkiej natury, ale i odsuwać myśl o jej ubożyszczeniu. Jego zdaniem Antiocheńczycy nie są gorsi od Aleksandryjczyków. Roztrzygnięcie sprawy tej w liście nie uczyniło jednak zbędnym Synodu, jak on sam się tego spodziewał. Zebrał się też takowy w Efezie w 449 r. a z powodu gorszących scen, jakie się na nim rozegrały, zwany on jest "Synodem zbójeckim": Latrocinium Ephesinu.

Na Synodzie tym Dioskur zapewnił sobie przewodnictwo i popierany przez cesarza rządził na tym synodzie bezwzględnie. Legaci rzymscy w ogóle nie doszli do głosu. List Leona do synodu gdzieś się zapodział w aktach. Synod uchwalił, iż powinno pozostać przy roztrzygnięciach z Nicei i Efezu (325 i 431). Gwałtowne rozegrały się sceny, gdy po zrehabilitowaniu Eutychesa Dioskur kazał potępić swego rywala konstantynopolitańskiego Flawiana. Pod presją wojska także legaci rzymscy nie zgłaszali sprzeciwu.

Dioskur stał się panem na Wschodzie. Otwarta teraz była droga dla aleksandryjskiej nauki o "mia physis tou Theou Logou sesarkomeenee": o jednej ucieleśnionej naturze Boga-Logosa, która odpowiadała wschodniej pobożności zborowej. Lecz zwycięstwo Dioskura było krótkotrwałe. Naraził się on Rzymowi i nie docenił Antiocheńsko-anty-apolinarystycznego nastroju na wschodzie. Biskup rzymski Leon zaopiekował się wszystkimi, których ten "Synod zbójecki" w Efezie skrzywdził. Leon widział, że za-

równo pod względem dogmatycznym, jak i kościelno-politycznym autorytet jego narażony jest na szwank. Wykorzystał przeto zmianę władzy: w r. 450 zmarł cesarz Teodozjusz II, a jego siostra Pulcheria sprzymierzyła się z Rzymem przeciwko tyranii Dioskura.

Leon, teraz pod względem kościelnym pan Zachodu i Wschodu, mniemał, że może ponownie szermować argumentami swego listu do Flawiana. Lecz dwór cesarski obstawał przy tym, iż należy spowodować nowe roztrzygnięcie synodalne.

Toteż w 451 r. zebrał się IV Sobór Powszechny w Chalcedonie pod Konstantynopolem.

Przebieg tego Soboru odpowiadał temu, co go poprzedzało: Cesarz i Papież zatriumfowali nad Kościołem Wschodnim. Razem z prymatem Dioskura uległa też teologia Cyryla i Dioskura. Nawet najgłośniejsi jej reprezentanci jej się wyparli. Korzyści wyciągnęła z tego atoli - zgodnie ze stosunkami kościelno-politycznymi - nie teologia Antiocheńska, lecz obca Wschodowi teologia zachodnia. Sobór był zdania, że w Liście Leona do Flawiana wyrażona jest zarówno teologia Cyryla, jak i uchwały 3-ech poprzednich Soborów. Potępieni zostali zarówno Nestorianie jak i Eutychianie.

Uchwalony na V-ej sesji tegoż Soboru "Symbol Chalcedoński" potępił wszystkich, którzy uznają wprawdzie przed zjednoczeniem dwie natury, lecz po zjednoczeniu tylko jedną. W dalszym ciągu Sobór w ostry sposób wyraził "diofizytyzm" zachodni, wyznając, że:

Chrystus jest doskonały w boskości i doskonały w człowieczeństwie,
Prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek,
Złożony z rozumnej duszy i z ciała,
Jednej z Ojcem istoty według boskości,
zarazem Jednej z nami - ludźmi istoty według człowieczeństwa,
we wszystkim nam równy oprócz grzechu,
przed czasem zrodzony z Ojca według boskości,
zarazem w czasach ostatnich dla naszego zbawienia zrodzony z Marii Dziewicy, Bożej Rodzicielki według człowieczeństwa,
Jeden i ten sam Chrystus, Syn, Pan, Jednorodzony,
który poznany bywa w dwóch naturach, wprawdzie w sposób nie-

zmieszany i nieprzemieniony,
lecz też nierozdzielnie i nieodłącznie: asynchytoos,
atreptoos, adiaireetoos, achooristoos,
gdzie różnica natur nie zostaje przez ich zjednoczenie zniesiona,
a raczej zachowana jest właściwość obu natur, które schodzą się w jedną osobę i w jedną hipostazę.

Dioskur obstawał przy swoim Monfizytyźmie, stanowczo wzdragał się mówić po uczłowieczeniu o czym innym, jak tylko o jednej naturze. Mimo to został on pozbawiony urzędu tylko z powodu uchybień moralnych, a nie z powodu swoich poglądów teologicznych potępionych na Soborze. Lecz ze względów kościelno-politycznych pod klątwą pozostał nadal Nestoriusz, podczas gdy Teodoret z Kyrrhos i Ibas z Edessy uznani zostali za prawowiernych. Co do Teodora z Mopsvestia się nie wypowiedziano.

Symbol Chalcedoński postawił tamę monofizycznym tendencjom Aleksandryjczyków, i znowu umożliwił wysuwanie historycznego Chrystusa Jezusa, jak to reprezentowali Antiocheńczycy . Oczywiście problemu samego przez to nie rozwiązano, i do każdej nowej formuły mogły wszystkie odłamy wnosić swoją interpretację. W każdym razie walki chrystologiczne zostały przez ten Sobór powstrzymane. I na tym polega znaczenie Soboru Chalcedońskiego dla historii dogmatów.

6. Monofizyci i Monotheleci.

Zarówno moralna słabość większości na Soborze Chalcedońskim, jak i uchwalona tam kompromisowa formuła nęciły do oporu. O niepewnej postawie zwycięskiej partii świadczyło to, że pod klątwą pozostał Nestoriusz, chociaż podstawowy jego pogląd się przeforsował, oraz że nie ośmielono się nazwać "kacerzem" Dioskura, chociaż jego pogląd został potępiony. I przeciwko tej niepewnej w swej postawie partii skierowała się teraz opozycja pod hasłem: "jedna natura": Mia Physis. Egipt, Palestyna, Syria, stanowiły teraz jedną wielką prowincję Monofizytyzmu, w której cesarze nie zdołali przeforsować uznania dla Chalcedonense. W celu ugłaskania Monofizytów zniósł uzurpator Basiliscus przez swoje Encyklion z 476 roku formułę Chalcedońską, choć bez skutku. Lepsze wyniki osiągnął cesarz Zenon w 482 r. przez

swoje Henotikon, które utrzymało w mocy tylko postanowienia soborów Nicejskiego, Konstantynopolitańskiego i Efeskiego, pozostawiając bez uwzględnienia Chalcedonense, i omijając w ten sposób trudności tego problemu.

Tymczasem Partie się mnożyły. Biskup rzymski Feliks III i konstantynopolitański Akacjusz nawzajem się ekskomunikowali w 484 r. a Schizma ta trwała do 519 r. gdyż ambicja Rzymu nie zniosła zniesławienia pamięci Leona Wielkiego. W państwie wschodnim zamieszanie jeszcze wzrosło za cesarza Anastazjusza I, 491 - 518 r., który przechylił się wyraźnie na stronę politycznie zwartych, a teologicznie dobrze reprezentowanych Monofizytów. Wodzem ich został teraz biskup Sewer z Antiochii od 512 r. Dopiero po śmierci cesarza Anastazjusza I przywrócił Justynian, wtedy jeszcze książę, w roku 519 społeczność kościelną z Rzymem przez zniesienie Henoticon i wprowadzenie z powrotem Chalcedonense. Czołowi przestawiciele Monofizytyzmu schronili się wtedy w Egipcie.

Przez to bojowe swoje nastawienie Monofizyci teraz stali się prawdziwymi heretykami. Jeszcze Sewer z Antiochii nie wykroczył poza linię Cyryla. Odrzucał on tylko list Leona i Formułę Chalcedońską (Kierunek jego zwano "Phthartolatrai" - "Wielbiciele Znikomego"). Natomiast Julian z Halikarnasu wyciągnął już dalsze konsekwencje, że -jeżeli jedna natura Chrystusa nie ma się rozpaść na dwie połowy: połowę znikomą i połowę nieznikomą, to ludzka jego natura od poczęcia musiałaby być tak samo wywyższona i uwielbiona jak po zmartwychwstaniu. Chrystus miał naturę Adama przed upadkiem w grzech, niepodległą cierpieniom, bez potrzeb, nieznikomą. Stąd nazwano zwolenników Juliana z Halikarnasu Aphthartodokeetai, wzgl. Aphthartolatrai - po łacinie incorrupticolani:wielbiciele nieznikomego.

Z drugiej strony naukowa teologia mnichów scytyjskich starała się usunąć sprzeczności tkwiące w Symbolu Chalcedońskim. Najtęższym ich reprezentantem był Leontius z Bizancjum, 485-542. Uznawał on Chalcedonense z jego dwiema naturami i z ich "dwustronną energią" lecz zarazem starął się sprawiedliwie uwzględnić Cyrylski Monofizytyzm.

N a u c z a ł o n, i ż :

Natura ludzka jednoczy się z Boską wprawdzie nie substancjonalnie, lecz tak i o tyle, że w tej drugiej -Boskiej ma swoją hipostazę, tzn. swoją szczególną egzystencję, jest z nią czy w niej en-hypostazowana. Ludzka natura istnieje więc tylko w swym zjednoczeniu z boską, z Logosem, tak jak w płonącej pochodni płomień występuje tylko w swym zjednoczeniu z pochodnią. Dopiero taka, na Arystotelesie oparta scholastyka umożliwia, przełknięcie przez monofizytycznie nastrojony Wschód teologii chalcedońskiej.

Również polityka kościelna cesarza Justyniana Wielkiego zmierzała do tego, by utrzymać wprawdzie Chalcedonense, ale interpretować je w sensie Cyryla. Zwłaszcza zaś cesarzowa Teodora sprzyjała Monofizytyzmowi.

I na dworze cesarskim wzrastała nienawiść do teologiiantiocheńskiej. Odczuwano tam boleśnie, że jej wodzowie jeszcze nie zostali potępieni. W ten sposób zalecało się samo z siebie wyjście takie, by pozostawić wprawdzie Symbol Chalcedoński nienaruszonym, lecz by przez potępienie najważniejszych pism antiocheńskich - ex post-sam ten Sobór i jego uchwałę skorygować . Toteż w roku 543 Edykt Cesarski w trzech rozdziałach (tria Kefalaia) potępiał:

1) osobę i pisma Teodora z Mopsvestii,

2) listy Theodoreta z Kyrrhos przeciwko Cyrylowi,

3) list Ibasa z Edesy do Maresa z Beth - Hardaszir o Cyrylu. (kefalaion oznacza zasadniczo "wyrok potępiający" - tu w tym wypadku oznacza osoby i pisma potępionych.).

Potępienie tych pism i osób oznaczało pośrednie wyrzeczenie się Chalcedonense.

W ten sposób doszło do "Sporu o tria kefalaia": sporu o "tria capita", względnie o "trzy rozdziały tego edyktu cesarskiego", Episkopat Wschodni rychło poddał się woli cesarza. Ponieważ edykt ten odpowiadał nastrojowi religijnemu na Wschodzie, pogodzono się z tym potępiającym wyrokiem nad minioną już przeszłością. Tym dzielniej atoli bronił się dotknięty przez postanowienie Justyniana Zachód. W Afryce biskup Facundus z Hermiane napisał rzecz o Obronie trzech kefalajów .

Tylko biskup rzymski Vigiliusz przestawiał smutny obraz niezdecydowania.

V Sobór Powszechny w Konstantynopolu (II-gi konstantynopolitański) w 553 r. miał tylko za zadanie potwierdzić politykę kościelną cesarza, W 14 Anatematach (klątwach) potępiał on trzy kefalaia, a oprócz nich także Origenesa (!) jako duchowego ojca poglądów antiocheńskich, uznawał Chalcedonense tylko w sensie poglądów Cyryla, i przez to sparaliżował na zawsze wszelką samodzielną pracę teologiczną na Wschodzie.

Mimo to jednak Monofizytów nie pozyskano. We Włoszech odłączyli się od biskupa rzymskiego Vigiliusza, który popadł w taką niewolę i zależność od cesarza, biskup mediolański i akwilejski, i dopiero Grzegorz Wielki (590-604) przezwyciężył ten niezwykle dla Zachodu niebezpieczny kryzys.

Pod względem teologicznym zaczęły się odtąd czasy coraz mniej płodne. Brak było siły i zaufania we własną twórczość, doktryna rozwijała się wyłącznie pod presją władzy i polityki państwowej. Wewnętrznie żyto już tylko spadkiem po przeszłości.

Dotyczy to także ostatniego wielkiego wzlotu tego czasu: Sporu Monergistycznego i Monoteletycznego, od 633 do 680 r.

Z powodu zagrożenia Państwa Wschodnio-rzymskiego przez Persów i Arabów, racja stanu dyktowała utrzymanie pokojowych stosunków z monofizytycznymi prowincjami wschodnimi. Zarazem konsekwentnie działał dotychczasowy rozwój dogmatyczny. Patriarcha Sergiusza z Konstantynopola zabiegał w porozumieniu z cesarzem Herakliuszem o unię z Monofizytami przy pomocy formułki, że Bogoczłowiek przy dwóch swoich naturach ma jedną bogoczłowieczą, bosko-ludzką energię. Formuła ta była wprawdzie już atakowana, lecz można ją było poprzeć opinią pism Ojców, i w każdym razie znalazła wielu zwolenników. Przy jej też pomocy doszedł rzeczywiście Cyrus z Aleksandrii w 633 r. do porozumienia z egipskimi Monofizytami.

Lecz gdy mnich Sofroniusz, późniejszy biskup Jeruzalemski określił ją jako Apolinaryzm, Cyrus wyrzekł się tej formuły. Honoriusz z Rzymu zaaprobował stanowisko Sergiusza, gdyż Pismo święte nic nie mówi o jednej lub dwóch energiach, podczas gdy przyjęcie u Chrystusa jednej woli nasuwa się samo przez się. Ułożony przez Sergiusza edykt cesarski zwany Ekthesis (wykład)

z 638 r. zakazywał również mówić o dwóch energiach, że Chrystus miał tylko jedną wolę, wolę Logosa, i ona kierowała całą Jego ludzką naturą. Przez to podkreślenie woli występuje wprawdzie pojęcie osobowości w Chrystusie wyraźniej, lecz tym mniej umieli Monotheleci (zwolennicy jednej woli w Chrystusie) sprawiedliwie uwzględnić pełnię ludzkiej natury w Chrystusie. I tego uczepiła się opozycja. Pójście na rękę Monofizytom rozbudziło na nowo diofizytyczne tradycje Zachodu. Biskupi rzymscy Jan IV i Teodor I odrzucili Monotheletyzm i edykt cesarski Ekthesis. Także w Afryce Północnej podnieśli się Diotheleci (zwolennicy dwóch woli w Chrystusie: woli ludzkiej i woli boskiej) a wśród nich uczony reprezentant teologii chalcedońskiej - Maximus Confessor, zmarły w 662 r. Według niego natura ludzka Chrystusa postuluje również uznanie stałej w nim woli ludzkiej. A chociaż tą ludzką wolą w Nim kieruje wola Boska, to jednak zachowuje ona pełną swą wolność. Cesarz Konstans II chciał spór ten zlikwidować przez swój edykt zwany Typos z roku 648, w którym zakazał wszelkiej dyskusji na temat jednej lub dwóch woli w Chrystusie. Rzym uznał teraz, iż nadszedł czas odpłaty za wszystkie dotychczasowe upokorzenia. Biskup rzymski Marcin I potępił na Synodzie w 649 r. obesłanym także przez licznych teologów wschodnich, i Ekthesis i Typos, potępił tych, którzy wywołali Monotheletyzm,i domagał się uznania w jednej osobie Chrystusa dwóch energii i dwóch woli (srodze został za to ukarany, podobnie jak Maximus Confessor).

Diotheletyzm przeforsował się wreszcie na VI Soborze Powszechnym w Konstantynopolu 680/81. Przedstawiciele Monotheletyzmu, wśród nich także biskup rzymski Honoriusz, zostali ponownie potępieni. Natomiast powszechne uznanie zyskał napisany w poczuciu dostojeństwa swojego urzędu i słuszności zajętego przez siebie stanowiska List biskupa rzymskiego Agathona, i on też ostatecznie w swych głównych punktach stanowi podstawę przyjętej tam formuły wiary, że głosi się dwie naturalne wole w Chrystusie i dwie naturalne energie, nieoddzielone i nieprzemienione, niepodzielne i niezmieszane, według nauki świętych Ojców, - mianowicie, że wole te nie są z sobą sprzeczne, lecz wola ludzka nie przeciwstawia się boskiej i wszechmocnej, lecz raczej jej się podporządkowuje.

Uchwała ta stanowi zakończenie Chrystologii kościelnej. Przyjęta więc została zachodnia nauka o dwóch naturach ze wszystkimi swymi rozgałęzieniami (w kierunku energii i woli). Scholastyce wschodniej udało się przemycić do niej Cyrylski Monofizytyzm. Charakteru tego nie umie ukryć także Chrystologia pierwszego i głównego scholastyka Kościoła wschodniego, Jana z Damaszku, który koło 740 r. w swym dziele Pegee Gnooseos - Źródło poznania skupił po prostu cały dorobek teologiczny 4-ch ostatnich stuleci, od IV-VII.

Jan z Damaszku wyciąga z nauki o dwóch naturach wniosek o dwóch naturalnych wolach i energiach. Obie natury jednoczą się w jednej hipostazie Logosa, w ten atoli sposób, że ubóstwiona ludzka wola opanowana jest całkowicie przez wolę Boską, i że natury boskiej nie może dotknąć i ugodzić cierpienie, jak cios wymierzony w naświetlone przez słońce drzewo nie może ugo- ugodzić słońca. Podczas gdy tak oto ujęta doktryna chrystologiczna zaplątała się w naukowej Scholastyce, pobożność Kościoła Wschodniego znalazła ujście w całkiem innych regionach.

7. Pobożność Kościoła greckiego.

Trwające przez całe długie stulecia walki i spory dogmatyczne dały Kościołowi greckiemu w postaci ortodoksji pewien skarb w dziedzinie zbawienia - skarb, który ujęty w poprawne formuły doktrynalne, zapewniał już tu na ziemi przedsmak wiekuistej chwały. Skarb ten obejmował poznanie Boga i rzeczy boskich, a zarazem dawał człowiekowi moc do spełniania dobrych uczynków. Dlatego formuły te oparły się wszelkim próbom i tendencjom dokonania na nich zmian. Lecz ortodoksja ta nie zdołała przeszkodzić temu, że sama została wyparta na ubocze przez świat misteriów i symboli, gdy do bogato rozwiniętego kultu dołączyła się mistagogiczna teologia, która wtajemniczonego darzyła w sposób zmysłowy elementami boskimi. Ta Mistagogia, będąca początkowo tylko środkiem do celu, potem stawszy się sama celem dla siebie, powoli uniemożliwiała wszelki dalszy rozwój dogmatyczny. Od VI wieku, obok Scholastyki, ona opanowała całe życie chrześcijan wschodnich, i najbardziej przyczyniła się do pustoszenia Kościoła greckiego. Wprawdzie Kościół posiadał jeszcze w Piśmie świętym możliwość korektury ,gdyż

Pismo święte uchodziło za natchnione, a więc za najlepsze i najwiarygodniejsze źródło poznania, lecz obok Pisma wybujała Tradycja. W miejsce zapomnianych już pism dawniejszych Ojców wychodziły liczne pseudepigraficzne zbiory pism, a od cesarza Justyniana stawiano obok Pisma jako czynnik równowartościowy i równorzędny Kanony 4-ch pierwszych Soborów Ekumenicznych. Już od IV stulecia począwszy, od zadomowienia się nauki tajemnej - disciplina arkana, Kościół coraz bardziej stawał się instytucją kultową, zarządcą misteriów, tzn. zmysłowych znaków, formuł i czynności, za którymi i w których wierzący znajdował to co boskie, święte, Samego Chrystusa. Jaki rezultat w dziedzinie zbawienia w każdym konkretnym wypadku zachodzi, to nie było ustalone. Ale wystarczało, że fantazja i odczuwanie zmysłowe dźwigały uczucie wierzącego ponad ten świat do bez porównania wyższego świata, gdzie można zakosztować zbawienia.

Literacki wyraz znalazły te wszystkie idee w tzw. "Mistyce areopagickiej". Chodzi tu o cztery traktaty:

1) Peri theioon onomatoon - o imionach boskich,
2) Peri mystikees theologias - o mistycznej teologii,
3) Peri ouranikees hierarchias - o hierarchii niebieskiej,
4) Peri ekkleesiastikees hierarchias - o hierarchii kościelnej.

Autorstwo tych traktatów przypisiwano nawróconemu w Atenach przez Apostoła Pawła Dionizemu Areopagicie, Dzieje 17. w.34, w rzeczywistości zaś znać na nich wpływ Neoplatonizmu, zwałszcza Prokulusa, a powstały one prawodopodobnie w V wieku jako dzieła jakiegoś Syrajczyka. Autor, filozof, który został chrześcijaninem, stara się zrozumieć Chrześcijaństwo w sensie Neoplatonizmu. Nowym jest u niego tylko usystematyzowanie myśli, same zaś one pochodzą z filozofii i teologii owego czasu. Lecz właśnie, ponieważ autor rozumiał współczesne prądy, zdołał wywrzeć wpływ na całą przyszłość. Starał się on unieszkodliwć rywala Chrześcijaństwa - Neoplatonizm, przyswajając teologii chrześcijańskiej podstawowe jego idee. Są one następujące:
Wszystko pochodzi z Boga, i Bóg jest we wszystkim, On jest pierwszą przyczyną, a zarazem ostatecznym celem wszystkiego, wielość co istnieje. Ta wielość układa się w różnych szczeblach, hierarchiach. Tak jak oddalenie się od Boga powoduje coraz

lichszą jakość bytów, tak zwrócenie do Boga podnosi tę jakość. Trzy są stopnie tego: oczyszczenie, oświecenie, dopełnienie, aż wszystko znajduje swój kres w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem, w oglądaniu Boga. W tym Procesie rozwojowym pomocna jest hierarchia ziemsko - kościelna, ze swymi misteriami i symbolami, podczas gdy Chrystus jako najwyższy hierarcha koronuje jej pracę. W ten sposób duch ludzki staje się jasny, ciało wolne od splamienia i namiętności, życie i postępowanie boskie.

Mistagogia ta pomnożyła zarazem liczbę Misteriów - sakramentów. Do Chrztu i Eucharystii dołączyły się Chrisma, Święcenia Kapłańskie, Święcenia mnisze, Małżeństwo, cześć dla krzyża, kult świętych i relikwii ze skomplikowanym ceremoniałem.

Teoria nie dotrzymała kroku z tą bogato rozwiniętą praktyką. Pojmowanie misteriów podlegało zmianom, było pełne sprzeczności, niejasności i egzaltacji. Ten temat nie doprowadził do sporów doktrynalnych, a przez to i do wyjaśnienia. Dokładniej wyjaśnione zostały tylko dwa podstawowe misteria: Chrzest i Wieczerza Pańska.

Chrzest przynosi z sobą przyjęcie do zboru. Gładzi on wszystkie dotychczasowe grzechy i zobowiązuje, w naśladowaniu Chrystusa, do wystrzegania się dalszych grzechów. Przez to stwarza on podstawy dla nowego życia, które przechodzi w nieśmiertelność. Także przy naczelnym z misteriów, przy Eucharystii, niejasny jest stosunek między tym, co ona przedstawia i tym, co ma być w niej przedstawione. Nie ma jeszcze dogmatu o Wierzerzy Pańskiej, brak nawet jasnego wyobrażenia o zbawieniu, jakie tkwi w tej wstrząsającej tajemnicy. To czego naucza dogmat o ubożyszczeniu i człowieczeniu, to, co tam w dogmacie starannie odgraniczano od siebie, tutaj w tym ogólnym świecie fantazji mistycznej może się ze sobą zespolić. Dla niektórych spożywanie ciała Chrystusowego jest tylko charakteru duchowego.Lecz mowa też jest i o cielesnym istnieniu Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. Elementy zatracają swój charakter naturalny, dostają się pod władanie Ducha Świętego, i przez Niego zostają poświęcone w Ciało i Krew Chrystusową. Używa się już słowa przemiana - metabole i przeistoczenie - metousioosis, ale jeszcze nie w późniejszym znaczeniu tego słowa. W ten sposób

wyjaśniał już swoim uczniom - katechumenom Cyryl z Jeruzalemu tajemnicę Eucharystii w swoich mistagogicznych katechezach, koło roku 346. Lecz dopiero Jan z Damaszku koło 740 r. mówi wyraźnie o przekształceniu elementów i o wywołanej w ten sposób "identyczności Chrystusowego Ciała Eucharystycznego z tym które znajduje się w niebie". To spożywane przez wierzących "eucharystyczne ciało Chrystusowe" darzy nieśmiertelnością w społeczności z Chrystusem. Obok tego sakramentalnego pojmowania jest jeszcze drugie pojmowanie: sakryficjalne-ofiarnicze, że Wieczerza Pańska to ofiara przebłagalna i pamiątkowa-powtórzenie ofiarnej śmierci Chrystusa, przez krórą Bóg zostaje nastrojony przychylnie i łaskawie dla ludzi - a składanie tej ofiary jest przywilejem duchownych.

Tylko jeszcze w kwestii obrazów doszło w tym Chrześcijaństwie drugiego rzędu" do ustalenia dogmatu:

Od najdawniejszych czasów znało Chrześcijaństwo obrazy osób świętych jako ozdobę i jako środek do nauczania. Od czasu rozpraw i negocjacji chrystologicznych IV i V wieku i pod wpływem ożywionego kultu dołączyła się do tego tendecja, by czcić obraz sam ze względu na to, kogo on przedstawia. Obraz stawał się w wybitnej mierze piastunem - nosicielem - ładunkiem elementu boskiego. Pogląd ten znalazł swoich głównych przedstawicieli w zabobonnych i niewykształconych gromadach mnichów. Lecz część obrazów w ogóle stała na linii pobożności greckiej i nie dała się od niej oddzielić. Tu było podłoże faktu, że wydane przez dzielnych cesarzy żołnierskich Leona Izauryjskiego w 726 r. i Konstantyna V Kopronymosa w 754 r. zakazy używania obrazów odczuto jako brutalne wkroczenie w nabożne uczucia ludu i jako takie je odrzucono. Mnichostwo odmawiało cesarzom prawa wydawania dekretów w sprawie wiary. Rzecznikami opozycji stali się Jan z Damaszku w VIII wieku i opat Teodor ze Studion w IX wieku. W swych "trzech mowach o obrazach" uzasadniał Jan z Damaszku używanie i część obrazów biblijnych objawieniami Bożymi w Starym Przymierzu, i objawieniem Boga w Jezusie Chrystusie. Obraz jest - jak wszystkie pozostałe symbole - "wehikułem" tego co boskie - ponadziemskie - jest piastunem darów i mocy Bożych. Dlatego należy mu się - jeśli już nie kult - to przynajmniej cześć. Jest ciężkim grzechem odmawiać czci

obrazom. Ingerencję cesarzy w dziedzinę podległą tylko pasterzom i nauczycielom należy odrzucić. W zasadzie także i Zachód przyłączył się do tych wywodów Jana z Damaszku.

Po długich walkach przyznano obrazom za cesarzowej Ireny, na VII Soborze Powszechnym w 787 w Nicei (II-gi nicejski) pokłon i cześć. Cesarzowa Teodora potwierdziła tę uchwałę ponownie w roku 842 i szczególnie wyróżniła ten nowy dogmat przez wprowadzenie święta Ortodoksji. Przez to pobożność grecka odniosła zwycięstwo nad racjonalizmem i cezareopapizmem, co prawda w odstraszającej postaci spoganizowanego - dalekiego od biblijnego poziomu - Chrześcijaństwa ciemnych mas.

Cześć obrazów oznacza odżycie na nowo greckiego politeizmu pod marką chrześcijańską.

D z i a ł t r z e c i:

ROZWÓJ DOGMATU STAROKOŚCIELNEGO NA ZACHODZIE

1. Religijny rozwój Augustyna

Zachód z żywym zainteresowaniem śledził dogmatyczne rozprawy na temat Chrystologii w wieku IV-ym i V-ym, sam atoli niewiele przyczynił się do ich wyników i rozstrzygnięcia. Pod tym względem miarodajnym był wpływ Wschodu na Zachód. Np. biskup Hilary z Poitiers i Ambroży z Mediolanu w swoich teologicznych zapatrywaniach stoją wyraźnie pod wpływem Wschodu. Poza tym zaś rys specyficzny nadała Zachodowi praca myślowa dwóch wielkich Afrykańczyków: Tertuliana i Cypriana. Dopiero pod koniec wieku IV-go, nawiązując do ich teologii, nadał zachodniej teologii swoisty rys Augustyn. Jeszcze wyraźniej niż myśl wschodnia w Origenesie, znajduje myśl zachodnia w Augustynie swojego głównego wyraziciela. W zasadzie na Augustynie oparły się wszystkie zachodnie, kościelne i teologiczne twory w średniowieczu. Augustyn doprowadził rozwój starokościelny do szczytu, i on na nowo ożywił w nim to, co było zdolne wytrzymać próbę życia, on pogłębił pobożność, otwarł nowe drogi przed

nauką kościelną, on położył podwaliny pod chrześcijańską kulturę za Zachodzie. Wszelako za wszystkim, czego nauczał i czego dokonał stoi jego potężna osobowość, silna, wyraźna, oryginalna, świadoma tego, jak i co z tego, co wypracowali poprzednicy, da się zasymilować, czy samodzielnie przetworzyć. Wniknięcie więc w teologię Augustyna wymaga dokładnej znajomości i jego życia. Nawrócenie jego ma dla jego doktryny znaczenie podobne,jak to było u jego mistrza;Pawła z Tarsu.

Augustyn, właściwie Aureliusz Augustyn, urodzony 13. XI. 354 r. w Tagaste w Numidii (Afryka), był synem Patriciusa, poganina, i chrześcijanki Moniki. Chociaż zarówno jego ojciec, jak i on sam początkowo nie należał do zboru chrześcijańskiego, zaznajomiony był jednak przez swoją matkę Monikę, którą bardzo cenił, z poglądami chrześcijańskimi, które wszakże wewnętrznie go nie przekonywały. Przyjmował z nich tylko to, co sam osobiście przeżył i sobie przyswoił. Stanowisko jego wobec kultury antycznej było suwerenne. Przetrawił ją zupełnie i jak najściślej zespolił z swoją wewnętrzną istotą. Toteż wszystko, co Kościół Zachodni posiadał jako elementy twórcze, zawdzięczał Augustynowi. Równie swobodne stanowisko zajmował Augustyn wobec kwestii religijnej. Dusza jego pragnęła błogiego, darzącego pokojem "używania Boga" - frui Deo - życia w Bogu.

Tymczasem Kościół jego matki nie dawał mu upragnionego ukojenia i zadowolenia, nie zaspokajał jego namiętnego głodu religijnego. Raziła go w nim nienaukowość metody, operowanie autorytetem zewnętrznym, posługiwanie się starotestamentowymi opowiadniami, według niego nierozumnymi i niemoralnymi nieraz. Spodziewał się, że to, czego dusza jego potrzebowała, znajdzie u Manichejczyków.

Manicheizm, drugi obok Neoplatonizmu poważny konkurent Chrześcijaństwa na odcinku duchowego panowania nad światem w III -im i IV-ym wieku, wyrósł na gruncie chaldejskim jako ruch religijno-światopoglądowy, przepojony elementami parsystycznymi i chrześcijańskimi. Założyciel tej religii, Mani, przebywał między rokiem 240 a 250 na dworze króla Szapura I-go, i został koło 276 r. ukrzyżowany. Dopiero po śmierci Maniego Nauka jego przedostała się do cesarstwa rzymskiego i utrzymała się tutaj mimo przeciwdziałania cesarza Dioklecjana i Soborów chrześcijańskich.

Najpierw pozwalają wejrzeć w ten późniejszy stan Manicheizmu polemiczne pisma Augustyna. Zgodnie z charakterem systemu Maniego jako zaprawionego filozofią przyrody,występuje w nim bazująca na ostrym przeciwieństwie między światłością a ciemnością nauka o zbawieniu - soteriologia, w której rysy naturalne zlewają się z etycznymi.

Zbawienie polega mianowicie na uwolnieniu cząstek świetlanych z mocy ciemności, i odpowiednio do tego moralność polega na ascetycznej wstrzemięźliwości od wszystkiego, co ma związek z ciemnością. Fantastyczna mitologia Manicheizmu opowiada o porwaniu cząstek świetlanych przez Szatana. Już od chwili stworzenia świata rozpoczyna się proces zbawienia - odkupienia, nad którym pracowali liczni prorocy aż do Maniego włącznie. Wyzwolone drogą ascezy cząstki świetlane zostają w fantastyczny sposób zmagazynowane. W celu współdziałania przy zbawieniu za pomocą trzech pieczęci: ust, ręki i łona, rezygnują Manichejczycy ze spożywania mięsa, wina, wystrzegają się nieczystych słów, zetknięcia się ze wszystkim,co zawiera w sobie mrok, uszkadzania wszystkiego, co wzmabnia i potęguje światłość, wreszcie obcowania płciowego - i to - tak zwani wybrani - electi w formie surowszej, liczniejsi od nich słuchacze - auditores w formie łagodniejszej. Organizacyjnie przejął Menicheizm od Chrześcijaństwa stopnie hierarchiczne: prezbiterów, biskupów i nauczycieli, wchłonął oczywiście w siebie liczne odłamy religijne, jak z drugiej strony sam był wylęgarnią licznych kacerskich tworów w średniowieczu (Katarowie-Albigenzi). Augustyn przez 11 lat należał do zboru Manichejskiego jako auditor (373-384); pociągała go tam pielęgnowana przez Manichejczyków wiedza i surowa, choć nie uciążliwa etyka. Dopiero później i powoli zaczęła go zniechęcać fantastyczność systemu kosmologicznego. Umiłowanie prawdy wzmogło się u Augustyna na podstawie lektury dzieła Cycerona pt. Hortensius. Lektura ta przekonała go o tym, iż Manicheizmu naukowo utrzymać się nie da, toteż najpierw wewnętrznie, a potem i zewnętrznie od Manicheizmu się odłączył, i przyjął na razie jeszcze postawę sceptyczną. Silniejszym jednakowoż okazało się w nim umiłowanie prawdy i rzeczywistości. Kryzys wewnętrzny wywołały w nim rozważania etyczne. Augustyn był człowiekiem

zmysłowym, i ta zmysłowość wydała mu się sprzeczna z jego dążeniem do Boga. W tym czasie krytycznym zetknął się z biskupem mediolańskim Ambrożym, którego wpływ wyrobił w nim poszanowanie autorytetu kościoła. Ambroży też podsunął mu alegoryczną metodę wykładu Pisma Świętego, dzięki której można było stępić ostrza niektórych niemoralnych scen ze Starego Testamentu. Przez to nabrało Pismo Święte dla Augustyna wielkiego znaczenia. Do wyjaśnienia przyczyniły się także Pisma Neoplatoników. Powoli wyzbywał się Augustyn poglądów manichejskich o Bogu i substancjalnym złu. Odtąd pojmował Boga jako wiekuistą prawdziwą substancję, a zło jako z woli wywodzące się odwrócenie się od dobra, które jest rzeczywistym bytem. Ostatecznie jego nawrócenie polegało na całkowitym wyrzeczeniu się wszystkiego, co nie było Bogiem (rok 386).

Pierwsze pięć lat po tzw. nawróceniu, to w życiu Augustyna okres przejściowy. Wtedy Augustyn rozprawiał się literacko z Manicheizmem. W zasadzie był jeszcze nieoplatończykiem, tylko że coraz bardziej dochodziły W nim do głosu elementy chrześcijańskie. Uspokoił się, gdy doszedł do przekonania, że Platonizm daje mu to samo, co Pismo Święte. Poglądy jego w tym czasie są następujące:

W świecie inteligibilnym, zdala od pozoru i nieczystości, mieszczą się idee całej rzeczywistości w ich całokształcie. Bóg jest czystym bytem, dobrem, z którego, przez które i w którym jest wszystko. Jako Ojciec, Syn i Duch Święty, przedstawia On byt. Byt taki jaki jest, byt wewnętrznego istnienia, Syn Boży, który jest w pierwszej linii Bogiem, to neoplatoński Nous. Neoplatońskim jest też u Augustyna podkreślanie, w przeciwieństwie do Manicheizmu, optymistycznego pojmowania stworzenia. Bóg stworzył świat z niczego. W świecie wszystko, co jest, jest dobrym - zło jest tylko brakiem bytu (brakiem dobra - privatio boni), brakiem, który ma różne szczeble. Szatan zwiódł człowieka do tego, by w rzeczywistości zmysłowej miłować nie to, co nieznikome, lecz to, co tylko zmysłowe. Temu odwróceniu się od Boga musi teraz odpowiadać powrót do Boga. Znaleźć i poznać Boga i duszę, to było najwewnętrzniejszym pragnieniem Augustyna. To jest droga do szczęścia, możliwa dla człowieka na gruncie jego woli.Wszelako to oczyszczenie

tzn. odwrócenie się od świata zmysłowego, jest dokonywującym się stoponiowo przygotowaniem wyzdrowienia.

Ta Soteriologia jest jeszcze całkowicie neoplatońska. Lecz Augustyn łączy ją teraz ściśle z "historią zbawienia" i z instytucjami Kościoła. A to tym bardziej, że Augustyn poznał w uczłowieczonym Chrystusie Tego, który uczy nabożnego życia i daje przykład pogardzonej przez ludzi pokory. Natomiast śmierć Chrystusowa jest dla Augustyna w tym związku jeszcze bez znaczenia. Teologia Augustyna stawała się coraz bardziej kościelną w miarę, jak Augustyn wrastał w obowiązki urzędu kościelnego. Od 391 do 395 był Augustyn prezbiterem i wtedy prowadził dalej swą polemikę z Manichejczykami. Zwłaszcza zwalczana przez Manichejczyków wiara w autorytet kościelny znajduje w Augustynie gorącego orędownika. Bez autorytetu Kościoła Augustyn nie przyjąłby był nawet Ewangelii - powiada sam: vero non crederem, nisi me katholicae oecclesiae commoveret auctoritas. Obok Boga jako Opatrzności i przyczyny świata, występuje teraz u niego Bóg Stworzyciel i Bóg rządca świata. W związku z tym Augustyn jeszcze wyraźniej pojmuje zło jako przewrotność woli, jako na woli oparte odwrócenie się człowieka od Boga a skierowanie się w stronę świata zmysłowego. Skoro tak jest, to innym staje się cel człowieka: estetyczne używanie Boga - frui Deo zmienia się w moralny obowiązek posłuszeństwa względem Boga. Przez to zaś większego znaczenia nabrała dla Augustyna osoba i dzieło Jezusa Chrystusa.

W Chrzcie odpuszczone nam zostają grzechy. Lecz za chrztem stoi życie i męka Jezusa Chrystusa. Cały rodzaj ludzki podpada całkiem słusznie pod gniew Boży. Zarazem jednak Bóg wyzwala część tego rodzaju ludzkiego z łaski, przez to, iż przez Chrystusa zarówno światem rządzi, jak i świat wyzwala. Chrystus więc jest naszym królem i pośrednikiem w jednej osobie. Jako Król przynosi nam prawdę, objawia miłość Bożą, oczyszcza i umacnia nas przez Swoją naukę i przykład. Jego korne posłuszeństwo pobudza nas do gorliwego naśladowania go, jego miłość aż do śmierci pobudza nas do miłości odwzajemnej. Jako pośrednik zniósł On Boży gniew przez jedyną w swoim rodzaju ofiarę, że stał się człowiekiem z dziewicy urodzonym, był więc Bogiem i człowiekiem zarazem, a mimo Swego bezgrzesznego pochodzenia oddał się za

nas jako grzech i przez to zniweczył moc szatana, który popełniwszy nieprawość przeciwko niewinnemu, utracił prawo do winnych. Przez tę Ofiarę zniósł też Chrystus gniew Boży i przyniósł ludziom odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem.

W tym czasie zbliżył się też Augustyn do poglądów Apostoła Pawła. Augustyn przejął od Pawła pogląd o ludzkości jako całkowicie podległej grzechowi i nie do uratowania, oraz szereg pojęć Pawła do swojej terminologii. Neoplatonizm jednak w dalszym ciągu opanowuje jego myślenie: Odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem są dlań tylko "przedprożami" - najważniejszą rzeczą jest to, że człowiek jest wolny, ma swobodę pochwycenia w wierze powołania Bożego, jakiego Bóg dokonuje, związania się dzięki łasce Bożej i z pomocą Logosa z Bogiem Miłości i "zażywania Boga" - "frui Deo" na drodze poznawczej.

Wykształtowanie własnej teologii Augustyna, w szczególności jako nauka o łasce przypada na czas sprawowania przezeń urzędu biskupa w Hippo Regius, od 395 do śmierci w 430 r. Piastując wysoki urząd kościelny podkreśla Augustyn wielkie znaczenie autorytetu Kościoła. Chociaż tedy w dalszym ciągu zaznacza się u niego podstawowy nastrój neoplatoński, jednak sam Neoplatonizm traktuje Augustyn jako stanowisko już przezwyciężone. Celem jego jest znaleźć w Bogu ukojenie. Lecz dróg do tego celu znajduje coraz więcej w Kościele, w Piśmie Świętym i w sakramentach. W ten sposób także jego pogląd o Bogu przesuwa się wyraźnie w stronę praktyczną. Jest Bóg prawdziwy dla niego - w przeciwieństwie do różnorodnego i zmiennego, znikomego świata - "prostym bytem" - i ta idea Boga jako niezłożonego bytu, opanowuje i wywiera wpływ także na jego naukę o Trójcy Świętej. - Lecz do tego teoretycznego spsosobu rozpatrywania włącza się silne religijne odczuwanie. Bóg jest dlań Panem, który stworzył świat i wszystkiemu w tym świecie wyznaczył miejsce. Bóg nawraca człowieka, i dlatego człowiek winien Mu posłuszeństwo i oddanie. Grecka spekulacja o Trójcy świętej nie wywarła znaczniejszego wpływu na Augustyna, jeżeli nie pokrywała się z zchodnią tradycją kościelną. Augustyn wychodzi od Trójcy jako takiej i konstatuje w niej zarówno współwiecznośćijak i tożsamość istoty 3-ch osób, jak również stale wspólne ich ~~wsp~~ współdziałanie. Nie można wprawdzie zaprzeczyć różnicy między

poszczególnymi osobami, ponieważ Ojciec, Syn i wychodzący z obu Duch Święty stoją do siebie w szczególnych stosunkach, - a także Chrystus jest dla Augustyna skupieniem idei, obrazem wszelkich ukształtowań - lecz ta Trójca jest zarazem jednym Bogiem a osoby Jej zarazem jednym Panem. W sensie ścisłym rozdzielanie istoty i osoby i rozróżnianie między istotą a osobą jest niedopuszczalne. Wiele spośród zdań Augustyna o Trójcy świętej przeszło do Symbolu "quicumque" (Athenasianum) z VI wieku, a stąd do ustalonej tradycji Zachodu.

Od tego zasadniczego podłoża teologii Augustyna odcinają się dwie szczególne kwestie: W I-szym dziesiątku lat V-go wieku zmusiły Augustyna zmagania z "Donatystami" do dokładniejszego sprecyzowania nauki o Kościele i jego środkach łaski. W II-gim dziesiątku lat i pod koniec II-go dziesiątka lat V wieku rozwinął Augustyn w sporze z Pelagianami i tzw.Semipelaginami w najdrobniejszych szczegółach naukę o grzechu i łasce.

2. Pojęcie Kościoła i sakramentów u Augustyna w przeciwieństwie do donatyzmu

Donatyzm, z jakim się zetknął w swej działalności jako biskup Hipponu Augustyn, miał w jego czasach za sobą już stosunkowo długą historię.

Schizmę donatystyczną wywołał osobisty konflikt w Zborze Kartagińskim. Oddzieliły się tam mianowicie od siebie dwa kierunki: łagodniejszy i surowszy w ocenie odpadłych w czasie prześladowania Dioklecjana koło 303 roku od Kościoła członków zboru. Przedstawicielem pierwszego, łagodniejszego kierunku był archidiakon Caerilianus, który nie tylko został wybrany biskupem Kartaginy, ale również w tempie przyspieszonym wyświecony na ten urząd przez podejrzanego nawet o odstępstwo (jako "traditor" - ten, który wydał władzom księgi święte) biskupa Feliksa z Aptungi. Wszystko do dokonało się także bez udziału w tych aktach biskupów numidyjskich, których prymas, Secundus z Tigisis, należał do partii rygorystycznej. Wywołało to dysonanse, które wyraziły się w tym, iż na kontrbiskupa w Kataginie wybrany został Majorinus, z partii rygorystycznej. Za następcy Majorinusa, Donatusa Wielkiego, zmarłego koło 355 r. spór ten nabrał zasadniczego charakteru.

W sprawę wmieszały się w sposób niezręczny władze państwowe. Chwiejne stanowisko Konstantyna Wielkiego i jego synów spotęgowało jeszcze to rozdarcie. W oczach zwolenników Donatusa był stosunek Kościoła do Państwa rzeczą potępienia godną. Dołączyły się tutaj elementy socjalistyczne: tzw.Circumcellionowie, i to doprowadziło prawie że do wojny domowej. Atoli w łonie samego Donatyzmu istniały dwa kierunki: łagodniejszy, reprezentowany przez Tyconiusa, koło 370 - 390, i surowszy pod Parmenianem, zm. 391 r. Od roku mniej więcej 370 Donatyzm był bardzo ostro krytykowany przez Optatusa z Milewe, który napisał obszerne dzieło O schizmie Donatystów . Gdy Augustyn został biskupem w 395 r. Donatyzm był jeszcze znaczną potęgą w Kościele afrykańskim, co do siły prawie że równą Katolicyzmowi. Ciasnota horyzontów i małostkowy fanatyzm osłabiły jego wpływy. Ostatecznie Donatyści formalnie ulegli w czasie trzydniowej dysputacji w Kartaginie w 411 r. i Augustyn, wspierany przez władze państwowe, doprowadził walkę z nimi do zwycięskiego końca.

I Katolicy i Donatyści byli zgodni na temat episkopalizmu kościelnego i niezbędności sakramentów do zbawienia. Lecz podczas gdy Katolicy uważali same Sakramenty za święte, Donatyści uzależniali ich skuteczność od godności biskupa, który ich udzielał. Odrzucali oni Chrzest i czynności kościelne, sprawowane przez kapłanów heretyckich, lub odpadłych - odstępców= apostatów. Przypisywali i oni prawo do sakramentów, a przez to prawdziwą "Katolickość" i "świętość" wraz ze wszystkimi zaszczytnymi predykatami "oblubienicy Chrystusowej" tylko społeczności kierowanej przez nienagannych biskupów i piastunów urzędu. Stąd także dla zborowników wynikał obowiązek trzymania się zdala od tych, którzy stoją poza tą społecznością, i unikania kontaktu ze zwierzchnością, która posługuje się gwałtem. Na osobach, przechodzących z Kościoła do społeczności donatystycznej należy dokonać, podobnie jak i na poganach, Chrztu i Namaszczenia olejem - oto zasada, którą jednak reprezentant łagodniejszego kierunku donatystycznego, Tyconius negował. Natomiast Katolicy nie gorszyli się tym, jeśli Sakramenty sprawowali niegodni kapłani, oraz uznawali ważność sakramentów dokonanych przez Donatystów, których uważali za prawowiernych

braci. Odmawiali tylko "Społeczności donatystycznej" charakteru Kościoła, ponieważ Donatyści z własnej woli odłączyli się od Kościoła, który jako ogarniający świat jest "katolickim", a jako posiadający przykazania Chrystusowe i Sakramenty, wiarę i jej wyznanie, jest "świętym".

W kwestiach tych Augustyn podzielał stanowisko Kościoła biskupiego, reprezentowane przez Cypriana. Lecz również Tyconius i Optatus z Milewe wywarli nań pewien wpływ, tylko że pragnienie przezwyciężenia tego rozdarcia nadało jego ujęciu doktryny szczególne zabarwienie.

Fakt, że Donatyści odrzucali Sakramenty Kościoła państwowego, skłonił go do jasnego wypowiedzenia się na temat Sakramentów. Pisma jego skierowane przeciwko Donatystom pochodzą z lat 393 - 420. Są to:

Contra epistulam Parmeniani, 3 księgi,
De baptismo contra Donatistas, 7 ksiąg,
Contra litteras Petiliani, 3 księgi,
Contra Cresconium, 4 księgi,
De unico baptismo contra Petilianum,
Breviculus collationis cum Donatistis (dysputacja kartagińska z 411 r.),
Ad Donatistas post collationem,
Contra Gaudentium, 2 księgi.

Augustyn argumentuje następująco:

Każda społeczność religijna posiada pewne znaki i obrzędy, które w połączeniu ze Słowem wskazują na coś "Świętego", które wierzący chwyta. Są to Sakramenta, poniekąd "widzialne słowo" - Verbum visibile. Augustyn podciąga jeszcze pod pojęcie sakramentu różne misteria, symbole kultowe, działanie kultowe jak podanie soli, Konfirmację, exorcyzmy, ordynację, wszelako przypisuje Chrztowi i Wieczerzy Pańskiej, które pochodzą od Samego Chrystusa, pozycję uprzewilejowaną. Chrzest gładzi winę, zwiazaną z wywodzącą się z grzechu pierworodnego chucią, i poszczególne grzechy, poprzedzające kąpiel chrzestną, tak iż umożliwia on odpuszczenie codziennych grzechów i powolne odnowienie się grzesznika. Wieczerza Pańska sprawia duchowe połą-

czenie się z Chrystusem i ze zborem świętych. Także gdzie Augustyn mówi o "ofierze Wieczerzy Pańskiej", która według niego dokonuje się w ofiarowaniu i spożywaniu, występuje moment subiektywny. Przygodne wyrażania Augustyna charakteru liturgicznego nie podważają jego symbolicznego pojmowania sakramentu.

Tymczasem w sporze z Donatystami wysunęły się na czoło Chrzest i Ordynacja. Oba stwarzają społeczność chrześcijanina z Chrystusem i nadają chrześcijaninowi Charakter niezatarty - characterindelebilis. Te dwa sakramenty więc nie mogą być powtarzane. Osobista niegodność przyjmującego może zniweczyć działanie sakramentu. Podstawowe neoplatońskie poglądy Augustyna podsuwały mu rozróżnianie między zmysłowymi znakami, a wewnętrznym działaniem sakramentu. Nie muszą one zawsze pokrywać się z sobą czasowo, gdyż działanie Ducha jest niezależne od zewnętrznego procesu. Między tym, co boskie a tym, co ziemskie, istnieje przepaść. Jeżeli chodzi o Donatystów, to nie należy ich sakramentom odmawiać ważności, a należy im przyznać charakter stały, jaki nadają Chrzest i Ordynacja. Lecz ponieważ z powodu domniemanej świętości swoich biskupów, w zarozumiałości swojej pozbawionej miłości odsuwają się od założonego przez Chrystusa Kościoła, są wprawdzie Chrystusowi zobowiązani, lecz pozbawiają się błogosławionego sakramentalnego efektu. Z "katolickością Kościoła", którą tak mało sobie cenią, zatracają "świętość" o którą z fałszywą gorliwością zabiegają.

To prowadzi do pojęcia "Kościoła".

Augustyna nie interesuje hierarchiczna czy prawna strona Kościoła jako zewnętrznej społeczności sakramentalnej. Jest to dlań, podobnie jak dla Donatystów, rzecz samo przez się zrozumiała. Jako szafarz sięgającego aż do czasów Apostołów skarbu wyznania, sakramentów oraz właściwego sługom Ducha, jest jedynie ten "powszechny Kościół" w stanie rozszerzyć się po całym świecie i uczynić swoich członków sprawiedliwymi i świętymi. Poza obrębem Kościoła można wprawdzie uchodzić za nabożnego, ale nie można być "świętym" i zostać zbawionym.

Lecz właściwej treści i celu Kościoła nie dopatruje się Augustyn w nim samym, lecz w "Kościele nabożnych i świętych", w Kościele skupionym razem przez niewidzialnego ducha miłości.

Tylko w takim Kościele może wierzący znaleźć łaskę i odpuszczenie grzechów. I tylko tej społeczności Ducha i miłości dotyczą obietnice Boże. Schizmatyk, który odłączając się od Kościoła, wykazuje brak miłości, nie może być członkiem tego Kościoła. Gdyż wprawdzie tamten Kościół urzeczywistnia się dopiero w Kościele instytucjonalnym, lecz także Kościół instytucjonalny znajduje dopiero w tamtym Kościele swoją treść i wartość. Więc dobrzy i źli są wprawdzie w społeczności sakramentalnej, lecz wewnętrznie są od siebie oddzieleni. Źli "są" wprawdzie w Kościele, ale do niego "nie należą". Podobnie jak Tyconius znał Kościół "dwudzielny", tak również Augustyn zna "prawdziwe" i "pozorne" tylko Ciało Chrystusowe - czyli, że w założonej przez Chrystusa społeczności sakramentalnej wzrasta ogarnięty przez Chrystusowego ducha miłości" zbór świętych". Więc jeszcze silniej niż u Donatystów miarodajną dla tego pojęcia Kościoła jest nie tylko "świętość sług kościoła", ale "świętość wszystkich jego członków".

Wszelako zagadnienie Kościoła u Augustyna komplikuje się przez trzecie jeszcze pojęcie Kościoła: oprócz "Kościoła widzialnego" i "Kościoła jako społeczności Ducha i miłości", jest jeszcze trzeci: Kościół jako "społeczność predestynowanych" - a to stoi w związku z Nauką Augustyna o Zbawieniu. Jako społeczność predystynowanych obejmuje Kościół wszystkich, którzy są wyposażeni w Ducha i Moc wytrwania, niezależnie od tego, czy jako nabożni należą do społeczności sakramentalnej, czy jako niewierzący są w nim, czy poza nim. Tkwią w tym niewyrównane przeciwieństwa, wszelako Augustyn jako praktyk kościelny umiał je z powodzeniem ukryć.

Już od Tyconiusa (dzieło jego: Komentarz do Objawienia Św. Jana) pochodzi ta myśl, że w Kościele występuje już Królestwo Boże na ziemi, chociaż co prawda tylko w początkowym swym stadium. Dokonuje się już rozdział między władztwem szatana, gdzie panuje umiłowanie tego świata i samolubstwo, a władztwem Boga, w którym Chrzest i pokuta darzą ludzi odpuszczeniem grzechów i odrodzeniem. Na tym odrodzeniu polega pierwsze zmartwychwstanie. Tyconiusz więc odrzuca Chiliazm. Im bliżej końca, tym bardziej potęgują się przeciwieństwa aż do form straszliwych prześladowań, podczas gdy odrodzeni święci otaczają jako

sędziowie i współrządcy tron Ucieleśnionego i siedzącego odtąd po prawicy Bożej.

Poglądy te wyłożył Augustyn w 22 księgach swego dzieła De Civitate Dei - O państwie Bożym. Dwoma wszechogarniającymi przeciwieństwami w rozwoju historycznym są Chrześcijaństwo i Pogaństwo.

Rozdział ten sięga już świata duchów, ukazuje się dalej u Kaina, założyciela (według Genesis) pierwszego miasta na ziemi. I odtąd stoją naprzeciw siebie państwo Boże i państwo tego świata - tam społeczność nabożnych i dobrych, tu postępki złych i niesprawiedliwych. I tak to idzie poprzez całe dzieje ludzkości.

Obecnie Państwo Boże skoncentrowało wszystkie swe siły w hierarchicznie zorganizowanym Kościele. Naprzeciw niego stoi Państwo. Augustyn nie uważa Państwa za złe samo w sobie, owszem widzi w nim społeczność ładu i spokoju. Lecz Państwo nie może i nie umie utrzymać się na tej wyżynie - jak to okazało się w państwie pogańskim. Toteż tylko Kościół daje pełną gwarancję dobra - On jest Królestwem Bożym na ziemi (Civitas Dei), którego władcami są biskupi. Tylko w jego cieniu może Państwo kwitnąć. Więc winno ono wypełniać nakazy Kościoła i dopomóc mu w walce ze schizmatykami i heretykami.

W ten sposób historiozoficzne idee Augustyna prowadzą wprost do wulgarno-katolickich poglądów. Księga Augustyna o "Państwie Bożym" wytyczyła kierunek hierarchicznym tendencjom średniowiecza.

3. Dogmat o grzechu i łasce

Chociaż Kościoły: Wschodni i Zachodni były ze sobą w żywym kontakcie, i zarówno wymieniały między sobą jak i wygładzały swoje specyficzne rysy, jednak wcześnie tak tu, jak tam zaczynała się wyraźna odrębność. Spekulatywny Wschód nie wyrzekł się nigdy i nie zaniechał myślenia i ducha filozoficznego, praktyczny Zachód nie wyrzekł się nigdy rzymskiego legalizmu i zdyscyplinowania. Ścisły związek między religią i moralnością bliższym był człowieka zachodniego, niż człowieka wschodniego. Na Wschodzie wprawdzie także mówiono dosadnie o ludzkiej grzeszności i potrzebie pomocy i wyzwolenia, lecz

obok tego w praktyce duszpasterskiej wolna wola człowieka miała swoje pełne prawa. Według greckiego pojmowania Bóg może zaczepić i nawiązać do pierwiaska dobra w człowieku, jaki w nim istnieje. Człowiek chce być wyzwolony - Bóg zaś tylko to chcenie, tę wolę doprowadza do skutku. Już mistyka, opanowująca cały kult wschodni, nie dopuszczała ostrego ujęcia pojęć takich jak grzech i łaska. Natomiast w kościele zachodnim już od czasów Tertuliana i Cypriana były wyraźne zaczyny nauki o grzechu pierworodnym. Jasno ujął te sprawy nauczyciel Augustyna Ambroży.

Ambroży, urodzony w Trewirze, został w roku 374 "konsularem" dla Italii północnej z siedzibą w Mediolanie, i jeszcze biskupem tegoż miasta. W licznych utarczkach doktrynalnych występował on zarówno jako bojownik nicejskiej ortodoksji przeciwko Arianom, jak też w obronie wyłącznego prawa Kościoła katolickiego przeciwko tendencjom ukrócenia ich przez Państwo. Poza tym wywierał wielki wpływ przez kazania, duszpasterstwo i twórczość na odcinku liturgicznym. Także wśród jego dzieł liczne komentarze do pism staro - i nowotestamentowych wyszły z homilii. Zmarł w 397 r.

W teologii Ambrożego przecinają się obie linie: Wschodnia i Zachodnia. Jako gorliwy duszpasterz apeluje ten prawdziwy "Książę Kościoła" chętnie, jak Grecy do wolnej woli człowieka. Zarazem jednak idzie za wspomnianymi powyżej Afrykańczykami Tertulianem i Cyprianem i naucza, że przez upadek Adamowy człowiek nie tylko utracił nieśmiertelność i moc życia wiecznego, lecz od tego czasu faktycznie przychodzi na świat jako grzesznik. Grzech przeszczepia się z Adama na jego potomków, z rodziców na dzieci. Grzech pierworodny jako stan fizyczny jest więc rzeczą niewątpliwą. Natomiast wpływ teologii greckiej na Ambrożego nie pozwala mu jasno wyrazić także charakteru winy tegoż grzechu pierworodnego. Zgodnie z tym uznaje wprawdzie Ambroży znaczenie łaski, lecz nie uzależnia zbawienia wyłącznie od niej, ale stanowczo podkreśla jednocześnie ludzką wolę. Znamienna różnica między nim a Grekami zachodzi tylko o tyle, że Ambroży uczy, iż, zanim człowiek może skorzystać ze swej woli, Bóg musi najpierw, przez Chrzest mianowicie, usunąć grzeszny stan człowieka, i wyposażyć go w nowe siły.

Idee te przejął Augustyn. Reprezentuje on wyraźnie i świadomie tradycję zachodnią, do której doszły jeszcze jego osobiste doświadczenia i przeżycia zbawienia. Lecz właściwe przepracowanie tych myśli nastąpiło u niego dopiero w związku z długotrwałym, bo kilkadziesiąt lat trwającym konfliktem z Pelagiuszem i jego zwolennikami.

Pelagiusz pochodził z Brytanii, był mnichem, i może znał Wschód. Przed rokiem 400 zjawił się w Rzymie. Z pism Pelagiusza zachował się jego Komentarz do listów Pawłowych z lat koło 400, potem z 412/17 List do ascetycznej Demetrias, i z 417 jego wyznanie wiary dla papieża Innocentego. Zmarł po 418 roku. Zwolennik jego Celestiusz był adwokatem, pochodził nie wiadomo skąd. Pisał przeciwko nauce o grzechu pierworodnym, a fragmenty tego dzieła zachowały się w polemicznych pismach Augustyna. Od roku 418 znika z widowni dziejowej.

Drugi zwolennik Pelagiusza, Julian, znakomitego rodu Apulijczyk, wykształcony w dialektyce, bardzo wcześnie został biskupem w Eclanum przy Benewencie, lecz został stamtąd na skutek reskryptu cesarskiego w 418 r. wygnany za swój Pelagianizm. Został potępiony na Soborze Efeskim w 431 r. Z pism jego zachowały się w urywkach u Augustyna: 4 księgi do Turbancjusza, ksiąg do Florusa. Zmarł po licznych nieudanych próbach odzyskania swojego biskupstwa w Eclanum, prawdopodobnie na Sycylii koło 450 r.

Pelegiusz nawiązał w swoich kazaniach pokutnych do naturalnych zdolności w człowieku, i wyostrzał swoje stanowisko tym bardziej, na im silniejszy napotykał opór. Przede wszystkim drażniły go paradoksalne wypowiedzi Augustyna, jakie dotarły do jego uszu.

Naukę o wyłącznym działaniu łaski Bożej uważał za niebezpieczną, że może prowadzić do moralnego osłabienia i stępienia. To co praktycznie głosił Pelagiusz, Celestiusz ubierał w formę naukową, i on też był właściwym rzecznikiem tych poglądów, a później, jako działacz trzeci, w system ujął je Julian z Eclanum. Wszelako treść ideowa była u wszystkich prawie, że ta sama, tak iż można mówić o Pelagianach jako o zwartej grupie. Drobne różnice nie wchodzą nawet w rachubę.

Według Pelagiusza człowiek posiada jako niezatracalne, naturalne dobro wolność woli, swobodę opowiedzenia się w każdym poszczególnym wypadku po stronie dobra lub zła. Nie można więc mówić o jakimś rozwoju ogólnego stanu ludzkości w tym lub tamtym kierunku. Ogólny sąd o jakimś człowieku należy wydać na podstawie rachunku: zliczenie jego dobrych i złych uczynków i porównanie obu sum. Rezultaty niekoniecznie muszą być negatywne z punktu widzenia moralnego. Natura sama nie zmusza nas do grzeszenia. Ciało samo w sobie nie jest złe. Wśród pogan istniała niejedna osobowość moralna, wśród mężów Starego Zakonu niejeden nie podpadł pod przekleństwo śmierci. Nie jest jeszcze dowiedzionym, czy istnieją całkiem święci i bezgrzeszni ludzie, lecz możliwości tej nie należy wykluczyć. Dzięki godności właściwej naturze, nie jest wykluczone istnienie człowieka bezgrzesznego. Jeśli więc grzech nie jest jakimś przymiotem przyrodzonym, naturalnym, lecz tylko poszczególnym przewinieniem, jakie człowiek w stosunku do Boga popełnia, to należy wykluczyć całkowicie pojęcie grzechu pierworodnego. Grzechy jako poszczególne grzeszne czyny, z powodu których Bóg pociąga nas do odpowiedzialności, nie mogą się przeszczepiać z pokolenia na pokolenie, z rodziców na dzieci przez płodzenie. Są one zgubne tylko dla danego człowieka, i tylko grzesznik winien je odpokutować. Każdy człowiek przychodzi na świat jako bezgrzeszny. Adam tylko przez przykład pobudził do grzechu. Człowieka zwodzą do grzesznych czynów dopiero pęd do naśladowania, zły przykład, zmysłowe nastawienie i światowe zainteresowania. Że wszelkie życie kończy się śmiercią, tak jak i życie Adama się skończyło, to nie ma z grzechem nic wspólnego.

Grzeszne czyny człowieka nie postulują zastosowania przez Boga łaski (tak twierdził Celestiusz), lecz czynią ją pożądaną (tak uczył Pelagiusz). Przy czym Pelagianie rozumieli pojęcie łaski na swój szczególny sposób: mianowicie przede wszystkim jako wyposażenie w rozum i wolną wolnę, jako swobodę decyzji w stronę dobra lub zła - a następnie - ponieważ grzeszne działanie na skutek nawyku się szerzy, jako starotestamentowy zakon, dalej jako naukę i przykład Jezusa Chrystusa, przy czym mnich Pelagiusz tłumaczył przykład Chrystusowy ascetycznie - Chrystus pojmowany jest jako mistrz ascezy. Natomiast

śmierć Chrystusowa, podobnie jak odpuszczenie grzechów, w pojmowaniu Pelagian spada do rzędu tylko wspomnienia, ochrzczony- jeżeli chce uchodzić na nabożnego - winien przez dobre uczynki spełniać Zakon i naśladować Chrystusa.Do tych dobrych uczynków zaś pobudza wiara,to znaczy zaufanie, że Bóg każdego wynagrodzi według jego uczynków.

Także Augustyn, w przeciwieństwie do Manichejczyków, pierwotnie nauczał, że pochodzenia zła należy doszukiwać się nie w czymś naturalnym, lecz w woli ludzkiej - w swobodnej decyzji Adama. Lecz jeśli człowiek mógł chcieć zło, to musi mu przysługiwać ta sama swoboda także w odniesieniu do dobrego. Wprawdzie każdy człowiek od urodzenia podlega niewiedzy, chuci i śmierci. Ludzkość cała to grzeszna masa, lecz dlatego nie utracił jeszcze człowiek zdolności dążenia do Boga i do zbawienia. I do tego życzenia i do tej woli w człowieku nawiązuje łaska Boża, dając mu moc przekształcenia tej woli i tego dążenia w czyn i dokonywania istotnie dobrych uczynków. Więc zmiłowanie Boże zależne jest od jego wiedzy uprzedniej.

Lecz na skutek pracy egzegetycznej Augustyna nad listami Ap. Pawła, zwł. nad listem do Rzymian, nastąpiła w poglądach jego ważna zmiana. Augustyn odrzucił wszelką ludzką inicjatywę. Tylko jeżeli Bóg uprzednio nad nami się zlitował, może człowiek chcieć być zbawionym i wierzyć. Wiara jest skutecznym darem Bożym. Dlatego i powołanie nic nie pomoże, jeżeli nie należymy do "powołanych ze skutkiem", to znaczy do "wybranych" - electi. Tych ostatnich zaś uzdalnia powołanie do nabożnego życia. W ten sposób Bóg, według niezbadanej Swej rady traktuje jednych sprawiedliwie drugich miłosiernie.

Walka z Pelagianami zmusiła następnie Augustyna do rozwinięcia powyższych poglądów w szczegółach. Jeżeli chodzi o pisma Augustyna na te tematy, to z okresu przedpelagiańskiego pochodzą:

Liber de 83 quaestionibus,
De libero arbitrio
Quaestiones ad Simplicianum,
Confessionum libri 13,

Z czasu sporu z Pelagiuszem od roku 412 do 418:

De peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum, libri 3,
De spiritu et littera,

De perfectione justitiae humanae,
De natura et gratia,
De gestis Pelagii,
De gratia Christi et de peccato originali, libri 2.

Przeciwko Julianowi z Eclanum skierowane są od 420-421:
De nuptiis et concupiscentia libri 2
Contra duas epistulas Pelagianorum, libri 4,
Contra Julianum libri 6,

Przeciwko Semipelagianom (vide poniżej) od 426-430:
De gratia et libero arbitrio,
De corruptione et gratia,
De praedestinatione sanctorum,
De bono perseverantiae,
Operis imperfecti (dzieła niedokończonego) contra Julianum libri 6.

Poszczególne tematy doktryny Augustyna:

I) O stanie pierwotnym człowieka:

Bóg stworzył człowieka sprawiedliwym i z nastawieniem do dobrego. Wolna jego wola była wolą moralną, skierowaną ku Bogu. Człowiek żył w harmonii z sobą samym.Popędy cielesne hamowała wola. Nieznana mu była bolesność i cierpienie. Ten rajski stan spotęgowany jeszcze został przez szczególne okazanie łaski Bożej: człowiek zyskał możliwość wytrwania. Człowiek mógł, jeżeli tylko chciał, pozostać bez grzechu i śmierci. Nie musiał grzeszyć i umierać. Oczywiście wola jego mogła się zdecydować i w kierunku odwrotnym.

II) Upadek w grzech

Człowiek zgrzeszył. Skutki tego upadku były straszliwe.Chodziło nie tylko o pojedynczy fakt, lecz o dumne odwrócenie się Adama od Boga, a nakierowanie się na siebie samego. Adam stał się grzesznikiem, którego wola była odtąd zła. Odpowiadała temu także kara: Bóg obrócił jego stan w niewolę, niewiedzę, śmiertelność.

III) Grzech pierworodny:

W Adamie mieściła się cała przyszła ludzkość. Dlatego w nim wszyscy zgrzeszyli, i w nim wszyscy zostali ukarani. Stan, w jaki Adam popadł po upadku, panuje odtąd nad całą ludzkością. Nawet i nowo narodzeni mają tę samą winę i tę samą karę, choć w formie łagodniejszej. Gdyż także i odrodzony chrześcijanin pozostaje nadal grzesznikiem, który uczynkami swoimi a więc i rozmnażaniem swoim czyni tylko to co grzeszne. Augustyn stara się oddzielić wyraźnie małżeństwo od płodzenia. Małżeństwo jest wprawdzie stanem gorszym niż dziewictwo, lecz dlatego nie jest jeszcze niemoralne. Płodzenie natomiast, którego nie da się oddzielić od żądzy zmysłowej, przenosi w konsekwencji żądzę tę i na dzieci. Bliżej Augustyn tego nie wyjaśnia. Wystarcza mu, że grzech polega na zmysłowości, która została rozpętana przez upadek w grzech, i że łączy się on z całkowitą niewiedzą. Wina odziedziczona pomnożona zostaje jeszcze przez te grzechy i przewinienia, które człowiek do niej dodaje z własnej złej woli.

IV) Łaska:

A jednak grzesznicy spłodzeni przez grzeszników noszą jeszcze w sobie obraz i podobieństwo Boże. Pozostała im także jeszcze odrobina wolnej woli. Lecz ponieważ ta prowadzi znowu tylko do grzechu, przeto człowiek jest całkowicie niezdolny przyczynić się choćby tylko odrobinkę do swego ratunku. Dlatego jest on skazany wyłącznie na łaskę Bożą. Ona jedynie człowieka ratuje i wyzwala. Ona robi we wszystkim początek, ona uzdalnia człowieka do tego, że chce, a potem dopomaga temu chceniu do czynu. W ten sposób wyłącznie ona działa, i to w sposób nieodparty.

V) Usprawiedliwienie:

Od dokonywującego się w Chrzcie odpuszczenia grzechów rozpoczyna się odnowienie człowieka. Polega ono na tym, że Duch Święty wlewa w człowieka pogrążonego w chuci i samolubstwie nową, ku Bogu skierowaną wolę. Jednocześnie sprawia Bóg w człowieku wiarę tzn. darzy człowieka, podległego niewiedzy zdolnością opowiedzenia się za prawdą, która odtąd do niego przystępuje, i zdolnością dojścia przez to do wyższego poznania, by po-

tem wyrazić się w nadziei w Chrystusie i w miłości doń. I o tyle dopiero można mówić o usprawiedliwieniu człowieka przez wiarę. Chrystus całkowicie przemienia człowieka, z umarłego dotąd czyni żywego, który rzeczywiście może spełniać dobre uczynki. To usprawiedliwienie, które uzdalnia człowieka do czynienia dobra, trwa jako skutek i działanie łaski przez całe życie.

VI) Wybranie:

Mimo to, że Augustyn stara się na drodze dialektyki uniknąć trudności, jednak jego pojęcie łaski wyklucza wolną wolę człowieka. Adam mógł się jeszcze swobodnie zdecydować, jeżeli chodzi o grzech. Upadły natomiast, i przez Boga wybrany, tej swobodnej decyzji w stosunku do Łaski nie posiada. Łaska ta działa w sposób nieodparty, chociaż pozornie dopasowuje się do woli ludzkiej. W rzeczywistości ta moc łaski bożej, tak tu jak i w naturze stworzyła coś nowego, co dzięki darowi wytrwania jest trwałym. Dotyczy to naturalnie tylko wybranych. Ich nowe życie sprowadza się jedynie i wyłącznie do samodzielnego postanowienia Bożego, jakie Bóg jeszcze przed stworzeniem świata powziął i które też jest nezależne od znanych przez Boga uprzednio wykonań i czynów tego świata. Bóg wybrał do zbawienia pewną określoną liczbę ludzi, która nie może być ani powiekszona, ani pomniejszona, i tą liczbą ludzi pokryje On brak powstały na skutek upadku Aniołów w świecie anielskim. Dlatego przy wszystkich środkach zbawczych i instytucjach zbawczych chodzi o tych predestynowanych, zarówno przy skutecznym powołaniu, jak i przy darze ostatecznego wytrwania. Lecz z drugiej strony także ci predestynowani nie mogą się oprzeć łasce. Boże postanowienie dokonuje zbawienia tak pewnie, że nawet nieochrzczeni, jeśli tylko są wybrani, bez wątpienia będą zbawieni, podczas gdy odwrotnie, nawet chrześcijanin, który został ochrzczony, powołany, usprawiedliwony, musi zginąć, jeżli nie należy do określonej liczby tych wybranych. Tam mamy do czynienia z Bogiem miłosierdzia. Tutaj z Bogiem sprawiedliwości - w jednym atoli i drugim wypadku z Bogiem Wszechmocnym, którego wola jedynie jest w stanie rozwiązać wszystkie zagadki na niebie i na ziemi. Pelagisz uchodził w całej Italii za chrześcijanina

nabożnego i wyróżniającego się swoją pobożnością. Także i Celestiusz swoją opozycją przeciwko pojęciu grzechu pierworodnego nie dał powodu do zgorszenia. Obaj ci przyjaciele, podobnie zresztą jak Augustyn, stali na gruncie powszechnie przyjętego moralizmu Zachodniego Kościoła, tylko pod wpływem odrębnych przesłanek filozoficznych rozbudowali ten moralizm w kierunkach przeciwnych. Podczas gdy na Augustynie zaciążył wpływ mistycznej filozofii owego czasu, mianowicie Neoplatonizmu, Pelagiusz stał na gruncie starszej, moralistyczno-racjonalistycznej popularnej filozofii, zwłaszcza stoickiej.

Do konfliktu doszło dopiero wtedy, gdy dwaj ci przyjaciele, Pelagiusz i Celestiusz w r. 411 udali się do Afryki, gdzie Celestiusz ubiegał się stanowisko prezbitera, i musiał poddać się egzaminowi co do swej prawowierności. Zarzucano mu deprecjacje (pomniejszenie wartości) Chrztu, ponieważ odmawiał sakramentowi temu skuteczności w dziedzinie odpuszczenia grzechów. W tym praktycznym wyostrzeniu zagadnienie to stało się zrozumiałe także dla mas. Jeszcze w tym samym roku 411, Synod w Kartaginie potępił 6 zdań, jakie oskarżyciel Celestiusza, diakon Paulinus, powyciągał z różnych jego dzieł. Celestiusz wzbraniał się odwołać swoje poglądy, twierdząc, że można na nich wprawdzie jeszcze dokonywać korektury, ale że nie są heretyckie. Z Afryki udali się Pelagiusz i Celestiusz na Wschód, gdzie też istotnie Celestiusz uzyskał stanowisko prezbitera w Efezie, a Pelagiusza bardzo życzliwie przyjęto w Palestynie. Natomiast w Afryce kwestia ta była nadal aktualna, i nie tak łatwa do rozwiązania. Augustyn poruszał ją w kazaniach i listach, i wreszcie pod naciskiem przyjaciela napisał w 412 r. De peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum oraz De spiritu et littera .

W dziełach tych wypowiada się Augustyn o Pelagiuszu, którego pobożność była znana i chwalona, w słowach pewnych uszanowania. Lecz ożywione dyskusje na temat chrztu dzieci nie ustawały i ujawniły, że poglądy pelagiańskie miały licznych zwolenników w Afryce i na Sycylii.

Kontrowersja nabrała ostrego charakteru dopiero w roku 415. Augustyn zaczął urabiać swymi pismami i listami na Wschodzie

nastrój nieprzychylny dla Pelagiusza. Lecz nacisk na biskupa Jakuba w Jeruzalemie, który udzielił gościny Pelagiuszowi, nie przyniósł żadnego rezultatu, tak samo i denuncjacje u biskupa Eulogiusza w Cezarei. Synody w Jeruzalemie i w Liddzie nie dopatrzyły się w poglądach Pelagiusza niczego, coby go kompromitowało. Tym bardziej umacniało się na Zachodzie, w Afryce przekonanie, że nauka Pelagiusza jest zgubna. Synody w Kartaginie i w Milewe w 416 r. przedłożyły tę sprawę biskupowi rzymskiemu Inocentemu I, na którego starał się wpłynąć Augustyn przez wysłany doń prywatny list, podpisany także przez 4 innych biskupów, by przeciągnąć go na stronę stanowiska afrykańskiego. Inocenty miał nakłonić Pelagiusza do odwołania bluźnierczych słów przeciwko chrztowi dzieci, i do przyznania, że sama natura ludzka nie wystarcza do uchwycenia zbawienia. Inocenty, nie przygotowany teologicznie do rozstrzygnięcia tego problemu dogmatycznego, znalazł się w kłopotliwej sytuacji, ale ze względów oportunistycznych wykluczył Pelagiusza i Celestiusza ze społeczności Kościoła Zachodniego - rzymskiego. Augustyn uważał kwestię za załatwioną. Zdawało mu się , iż z Pelagiuszem już się liczyć nie trzeba. Jednakowoż wrogom Augustyna udało się, zwłaszcza z okazji osobistego zjawienia się Celestiusza w Rzymie, oraz na skutek przedłożenia przez Celestiusza zręcznie zredagowanego wyznania wiary nakłonić w ciągu jednego roku nowego biskupa rzymskiego, Zosimusa I do zajęcia stanowiska, które ratowało honor ich prawowierności. Na Synodzie rzymskim w 417 r. liczni obecni tam zwolennicy Pelagiusza poparli to stanowisko Zosimusa, i nawet Zosimus upomniał Afrykańczyków, by się uspokoili, co tamtych bardzo głęboko dotknęło, tak iż odtąd na Rzym już się nie oglądali. Synod generalny w Kartaginie w roku 418, obesłany przez przeszło 200 biskupów potępił w 8 Kanonach tezy pelagiańskie, że:

1) Adam także bez upadku w grzech byłby umarł,
2) że dzieci, ponieważ rodzą się bez grzechu pierworodnego, który nie istnieje, nie muszą być chrzczone na odpuszczenie grzechów,
3) Łaska usprawiedliwiająca sprawia wprawdzie odpuszczenie popełnionych grzechów, lecz nie dopomaga w uniknięciu grzechów w przyszłości,

4) że łaska darzy tylko lepszym zrozumieniem, ale nie jakąś szczególną mocą,
5) że łaska tylko ułatwia spełnienie czegoś dobrego,
6) że święci nie zmawiają VI-ej prośby Modlitwy Pańskiej za siebie, ale tylko z pokory.

Za namową Afrykańczyków również cesarz Honariusz wydał edykt przeciwko Pelagiuszowi. Wobec tego także i biskup rzymski Zosimus wypowiedział się w wyczerpującym okólniku przeciwko Pelagianom. I od tego czasu nic więcej nie słychać o Pelagiuszu i Celestiuszu.

Natomiast 18 biskupów zachodnich odmówiło podpisu, jakiego żądał od nich cesarz przeciwko Pelagianom. Wódz tych opornych biskupów, Julian przeszedł do efensywy i w bardzo ostrych, lecz z biegiem czasu coraz to mniej przekonywujących pismach zaczął zarzucać Augustynowi oprócz braku rozumu i nienaukowego traktowania problemów, także jeszcze manichejską pogardę dla stanu małżeńskiego. Bardzo energicznie zaczął też coraz bardziej drobiazgowo analizować naukę o grzechu pierworodnym. Sam Augustyn uznał w Julianie z Eclanum głównego systematyka Pelagianizmu. Co prawda to Julian żadnej nowej myśli już nie wykoncypował, i nauka jego coraz więcej nabierała charakteru suchego i jałowego racjonalizmu. W kwestiach religijnych Julian uznaje tylko to, co można dowieść rozumem ludzkim. Augustyn nie pozostawał dłużen odpowiedzi na liczne pisma Juliana, i kontrowersja ta przybrała rys wojny na pióra od 418-431.

Zwolenników Pelagiusza można było napotkać w całym "Imperium Romanum". Wodzowie znaleźli schronienie na Wschodzie u Teodora z Mopsuesti i Nestoriusza. Trzeci Sobór powszechny w Efezie widział się przeto zmuszonym także ze swej strony potępić Pelagianizm.

4. Semipelagianizm

Dzięki swojemu autorytetowi Augustyn zwyciężył Pelagian. Ale jednak Zachód nie kwapił się z przyjęciem bez zastrzeżeń całej nauki Augustyna. Już Synod Gneralny w Kartaginie w 418 r. ograniczył się tylko do podkreślenia tego, co dotychczas było

poglądem Katolicyzmu na Zachodzie. Także sojusznik Augustyna Hieronim nie wyszedł poza tę linię. Kościół natomiast " innowacje" Augustyna przemilczał, a przez to oddalił. Ortodoksja wcale nie była skłonna przejąć wszystkie surowe elementy nauki o predestynacji. Odczuwano jako rzecz nie do przyjęcia, że człowiek jest całkowicie niezdolny do dobrego, że nie ma zupełnie w stosunku do niego żadnej swobody, sama zaś nauka o samowolnym wyborze Bożym, o wybraniu, wydawała się po prostu bezsensowną i niegodną Boga. W ten sposób jeszcze za życia Augustyna doszło do nowych rozpraw na te tematy.

Koło roku 426 istniały w klasztorze w Hadrumentum dwie partie: do rąk mnichów tamtejszych dostał się list Augustyna z r. 418 do prezbitera, a późniejszego biskupa rzymskiego Sixtusa III - list, który przy ich prostactwie i braku wykształcenia całkowicie wytrącił ich z równowagi. W wyniku tego jedni z nich zaprzeczali całkowicie wolną wolę i wyciągali stąd konsekwencje moralne niebezpieczne i mogące budzić poważne zastrzeżenia. By niepokoje te zażegnać, Augustyn w dwóch swoich listach do nich podkreślał, że łaska Boża wspiera wolną wolę, aby człowiek mógł myśleć i czynić to co prawe. Dalszemu wyjaśnieniu tych zagadnień służyć miały dwa jego dzieła: De gratia et libero arbitrio i De correptione (upomnienie) et gratia , w którym - jak dalece było można - szedł mnichom na rękę. Przyznawał, że człowiek ma jeszcze względną wolność wyboru, że Bóg odpowiednio do tej wolności wyboru oczekuje jeszcze od człowieka dobrych uczynków, i te dobre uczynki nagradza. Mimo to jednak - zwłaszcza w drugim dziele - wyraźnie podtrzymał swoją naukę o łasce.

Daleko większe skutki wywołała wroga postawa do doktryny Augustyna w południowej Galii. Mnisi tamtejsi, przychylni dla teologii Augustyna, wykształceni na teologii greckiej, gorszyli się sprzecznościami w doktrynie Augustyna, zwłaszcza jego nauką o predestynacji. W szczególności ostatnio wymienione jego dzieło: De correptione et gratia zniechęciło ich do niego. Nauka Augustyna o całkowitej niezdolności woli do dobrego była ich zdaniem niebezpieczną i zbędną innowacją, ponieważ podważa ich zdaniem wszelkie kazanie pokutne i wszelkie w ogóle duszpasterstwo. Wietrzono za nią poza tym manichejskie

i inne filozoficzne remanenty w umysłowości Augustyna. Natomiast nie zaczepiali południowi Galijczycy zupełnie nauki Augustyna o łasce i grzechu pierworodnym. Owszem, na tym punkcie potępiali Pelagiusza i z naciskiem podkreślali, że zbawienie sprowadza się nie do naszych zasług, ale do łaski Bożej, której dopatrywali się zarówno w pedagogii Zakonu jak i we wlaniu nowej woli. Lecz człowiek jest tylko "chory" i nigdy nie przestaje chcieć być zdrowym. Mocą tej woli człowiek może tęsknić za niebieskim lekarzem. Początek może więc być po stronie człowieka. Należy obstawać przy jego wolności w ciągu całego tego procesu, łaska działa zawsze razem z wolną wolą (Synergizm). Więc nawet gdy Bóg - co nie jest regułą - uprzedza wolę ludzką (gratia praeveniens), człowiek może stawić opór. Z drugiej strony Boże postanowienie łaski odnosi się bez różnicy do wszystkich ludzi. Jeżeli mimo to znaczna liczba tych, którzy byli przeznaczeni do zbawienia i przez Chrystusa pozyskani dla Niego, ginie, to wina tego jest tylko po ich stronie. Jeżeli istnieje jakieś uprzednie przeznaczenie, to sprowadza się ono zawsze do wiedzy uprzedniej (Praedestinatio = Praescientia).

Augustyn dowiedział się o tych rozpowszechnionych w Galii południowej poglądach z listów dwóch swoich przyjaciół: Prospera z Akwitanii i niejakiego Hilariusa - mianowicie, że głównym rzecznikiem tych poglądów jest Jan Kasjan (Cassianus) urodzony koło 360 r. w Prowansji. Jan Cassianus podróżował po Wschodzie i został mnichem w Betlehemie. Zaznajomiwszy się z kierunkami anachoreckimi w Egipcie, powrócił przez Konstantynopol i Rzym do ojczyzny i założył w Marsylii klasztor dla mnichów i mniszek. Także jego działalność literacka służyła rozpowszechnieniu życia mniszego. Przed rokiem 426 napisał 12 Ksiąg o urządzeniach klasztornych i lekarstwach na 8 głównych plag, a przed rokiem 429 Rozmowy z Ojcem, tzn. zmyślone dialogi z różnymi anachoretami o sprawach życia mniszego. Mniejsze znaczenie posiadają jego 7 ksiąg o uczłowieczeniu Pana przeciwko Nestoriuszowi, napisane na prośbę papieża Leona I. Zmarł w 435 r. Zwłaszcza w XIII rozprawie z ojcami dał Cassianus na gruncie rozważań o Świętości mniszej wyraz swoim poglądom, odbiegającym od nauki Augustyna o wybraniu i łasce. Augustyn

jeszcze tuż przed śmiercią swoją wdał się z nim w dyskusję w swoich dziełach o Predestynacji świętych i o Darze wytrwania. (Donum perseverantiae). Wszelako rozprawa z tymi "Półaugustynianami" ciągnęła się przez następne dziesięciolecia. Opozycję ich podsycała obawa przed domniemanymi złymi skutkami predestynacjonanizmu. Z drugiej strony uczeń Augustyna Prosper z Akwitanii postawił sobie za zadanie życiowe bronić wszelkimi dostępnymi środkami dogmatycznej spuścizny swego Mistrza, sam wszakże był umysłem niesamodzielnym i nic nowego do poglądów Augustyna nie dodał. Negatywne stanowisko względem Cessiana zaznaczone było już w samym tytule jego głównego dzieła: O łasce Bożej i wolnej woli przeciwko kollatorowi. Niewielkie były efekty dzieła jakiegoś nieznanego nam autora o Powołaniu narodów, w którym autor chciał spopularyzować Augustyna przez złagodzenie niektórych surowych jego poglądów. Autor operuje w nim jako argumentem tym, że im jakąś rzecz jest mniej zrozumiała, tym większą jest zasługą, jeżeli się w nią wierzy.

Znacznie wyraźniejsze i mocniej i ostrzej zarysowane są poglądy strony przeciwnej. Dzieło nieznanego nam autora, pt. Praedestinatus, napisane koło 435 r. maluje upiorny obraz ekstremistycznie predestynacjańskich poglądów, a prezbiter Vincentius z Lerinum, koło 434 r. w dziele swym Commonitorium zarzuca Augustianom, przynajmniej pośrednio, nowatorstwo i brak przywiązania do tradycji. (od niego to pochodzi zdanie, że istotą tradycji jest "Quod semper, ubique et ab omnibus creditum est" ="w co zawsze, wszędzie i wszyscy wierzyli").

Przede wszystkim zaś biskup Faustus z Reji, zmarły koło 495 r. orędował z wielką mocą i zręcznością za Półaugustynianami. Zwalczał on negatywne stanowisko Pelagiusza względem grzechu pierworodnego i jego twierdzenie, że człowiek także bez pomocy Bożej może być zbawiony, ale zwalczał również augustyniańską naukę o predestynacji. Podkreślał natomiast, że człowiek przez grzech pierworodny poniósł pewien szwank w dziedzinie wolnej woli, lecz że nie utracił zdolności wyboru i uchwycenia zbawienia. To pozycyjne stanowisko przekształciło niebawem Półaugustynian w Półpelagian - Semiaugustynian w Semipelagian, i pod tą to nazwą: "Semipelagianie" znana jest ta grupa

w historii. W wieku V-tym stanowił Semipelagianizm pogląd panujący. Dwa synody: w Arelate (Arles) i w Lyonie (Lugdunum) koło roku 473 wypowiedziały się za Semipelagianizmem i protestowały przeciwko "błędnej" nauce predestynacjanistycznej. Teologiczne ujęcie znalazło stanowisko tych dwóch synodów w "Dwóch księgach o łasce", pióra Faustusa z Reji.

Natomiast Rzym zajął stanowisko odmowne. Wpływ i znaczenie Faustusa ograniczone były do jego ojczyzny, Galii. I tylko tu w Galii Augustynizm uchodził za nowatorstwo. Biskupi rzymscy natomiast traktowali go jako prawowitą katolicką naukę, tylko że również oni odrzucali elementy specyficzne predestynacjańskie jako wyostrzenie doktryny w walce z heretykami, a więc jako coś zbędnego. Tak mniemali prawie że zgodnie z sobą kolejno biskupi rzymscy: Celestyn, zmarły w 432 r, Leon I, zmarły 461r. i Gelasiusz, zmarły w 496 r.

Również znani z negocjacji chrystologicznych "Mnisi Scytyjscy" (zobacz ustęp o Monofizytyźmie i Monoteletyźmie) odrzucali razem z Pelagianizmem także pisma Faustusa z Reji, i w tym sensie gorliwie urabiali Zachód. Za ich sprawą pisał Afrykańczyk Fulgentius z Ruspe przeciwko Faustusowi. Prowadzone na ten temat pertaktacje w Rzymie i Sardynii nie pozostały także bez wpływu na Galię Południową. Żył tutaj doskonały znawca i gorący czciciel Augustyna biskup Cezariusz z Arelate, który z religijnym po prostu przekonaniem obstał przy nauce Agustyna i razem z biskupem Avitusem z Vienny zwalczał teologię Faustusa. Chociaż Cezariusz unikał przesadnie ostrych ujęć predestynacjańskich, wywoływał jednak zgorszenie w kraju, który wśród swoich biskupów miał już niejednego Semipelagianina. I Synod w Walencji wypowiedział się przeciwko niemu. Lecz Cezariuszowi udało się w ciągu jednego roku przemóc przeciwników. W oparciu o szereg tez biskupa rzymskiego Feliksa IV-go rozwinął on na Syndzie w Orange w 529 r. swoją naukę o łasce, która z łatwością została przyjęta.

Z 25 Kononów tegoż Synodu kanony 1-8 pochodzą od Cezariusza, razem z wstępem i końcowym wyznaniem, zaś kanony 9-25 (z wyjątkiem 10) od papieża Feliksa, który znowu zaczerpnął je od Prospera z Akwitanii (zobacz powyżej).

Niedwuznacznie zostały tu potępione Pelagianizm i Semipelagianizm. Przeciwko temu ostatniemu wysunięto szczególnie, że wolna wola w człowieku jest tak dalece osłabiona, iż człowiek sam z siebie nie może ani Boga miłować, ani weń wierzyć, ani coś dobrego zdziałać. Więc łaska Boża musi zapoczątkować nawrócenie człowieka. Bez wlania Ducha Św. tzn. bez łaski nie można niczego osiągnąć w dziedzinie zbawienia. Jedynie Bóg rozbudza w człowieku pragnienie oczyszczenia swego stanu i wiarę. Ta wiara w treść Ewangelii rozbudza w człowieku pragnienie oczyszczenia swego stanu i wiarę. Ta wiara w treść Ewangelii rozbudza w człowieku pragnienie Chrztu.Zawarta w Chrzcie łaska odnawia wolę ludzką. W ten sposób Synod ten uratował pogląd Augustyna o "wyłączności łaski". Lecz niemniej stanowczo wykluczył pogląd, iż Bóg przeznacza człowieka na zagładę - przeciwnie - Synod ten obiecuje raczej każdemu ochrzczonemu pomoc Chrystusa a przez to zbawienie. Synod w Orange zatem, w przymierzu z Rzymem, przypisywał tę siłę, jak tej Augustyn dopatrywał się w predestynacji, Sakramentowi Chrztu i udzielonej w nim łasce.

Ten też to mało znaczący Synod w Orange, w 529 r. w którym udział wzięło zaledwie 14 biskupów, uznany został przez rzymskiego biskupa Bonifacego, zm.w 582r.i nabrał jako dotychczasowe rozstrzygnięcie w kwestii Semipelagianizmu znaczenie formalnego zakończenia tej sprawy.

5. Teologia Grzegorza Wielkiego (590-604 r.)

Rozpoczęty przez Augustyna rozwój doktryny, którą Zachód w zasadzie wewnętrznie sobie przyswoił, choć zarazem w szeregu składników przekształcił, występuje u papieża Grzegorza Wielkiego który, patrząc jak głowa Janusa zarazem naprzód jak i wstecz, skupił w jedno dorobek teologiczny sześciu stuleci i przeszczepił go na dalszy, nowy odcinek Historii Kościoła.

Grzegorz, jako papież zwany Wielkim (papieżem od 590 do 604) urodzony koło 540 r, syn zacnej i nabożnej sentaroskiej rzymskiej rodziny,rozpoczął karierę jako prefekt miasta Rzymu, został potem mnichem i założycielem klasztoru w Rzymie i na Sycylii, w 579 r. był papieskim "apokrisiarius"-em (legatem, ambasadorem) w Konstantynopolu, potem opatem w Rzymie, wresz-

cią został w 590 r. biskupem rzymskim - papieżem. Jako taki zabiegał o uchronienie Italii przed klęskami związanymi z wędrówką ludów, oraz o umocnienie tzw. "patrimonium Petri", i w ten sposób położył podwaliny pod świecką władzę papieża. Poza tym jako zręczny polityk kościelny oraz inicjator misjii, dzięki zmisjonowaniu Anglosasów, dopomógł siedzibie biskupa rzymskiego do uzyskania przewagi na Zachodzie. Z pism jego najbardziej rozpowszechniony był Komentarz do księgi Joba w 35 księgach pod tytułem Moralia i Cztery księgi dialogów o życiu i cudach nabożnych mężów Italii i o nieznikomości dusz. Zmarł w 604 r. Jako praktyk kościelny wciągnął Grzegorz także teologię w służbę duszpasterstwa i ładu kościelnego, oczywiście zrezygnował przy tym z poprawnej linii dogmatycznej, lecz właśnie przez to stworzył z Katolicyzmu typ chrześcijaństwa na Zachodzie najskuteczniejszy, bodajże aż do dzisiaj.

1) Grzegorz kładzie nacisk na to, by być ortodoksyjnym i trzymać się ustalonych tradycyjnych formuł. Od chrześcijanina wymaga on wiary w Trójcę Świętą i w Bogoczłowieczeństwo Syna w rozumieniu 4-ch pierwszych Soborów Powszechnych. W ten po prostu zabobonny sposób traktuje autorytet tych Soborów na równi z Ewangeliami. Przez to, mimo zalecenia przezeń studium Pisma Świętego nauka kościelna zyskuje przewagę i pozycję wyższą ponad naukę Pisma Świętego.

2) Chrystus zjawił się w ciele jako nasz pośrednik i odkupiciel. Sam był sprawiedliwy, bez winy, a mimo to wziął na Siebie karę. Przez to zdobył prawo wstawiennictwa przed Bogiem i złagodzenia gniewu Bożego. Jednocześnie wyrwał nas z mocy Szatana, który rościł sobie pretensję do ofiary z bezgrzesznego człowieka, ale w Chrystusie widział tylko człowieka a nie Boga, i dał się złapać na tę przynętę ku swojej własnej szkodzie. Lecz ogólne znaczenie Chrystusa według Grzegorza polega na tym, że On uwalnia nas od grzechu nawet przez swoją naukę i swój przykład.

3) Wpływ Augustyna na Grzegorza występuje głównie przy nauce o grzechu i łasce. Za pewniki uchodzą w oczach Grzegorza: Upadek w grzech, grzech pierworodny, wina dziedziczna, ogólna śmierć jako kara za grzechy. Gdy dziecię bez chrztu umiera, zostaje potępione. Podobnie nie ma też ratunku poza łaską Bożą

uprzednią i towarzyszącą i bez niej. Także droga łaski jest u Grzegorza augustiańska. Chrzest darzy zarówno odpuszczeniem grzechów jak i wiarą. Kto w wierze podda się wewnętrznemu oddziaływaniu zwiastowania słowa, w tym wzrasta miłość, a z nią wola do dobrego. Obok tego atoli można u Grzegorza spotkać całkiem semipelagiańskie zdania.

Człowiek naturalny jest tylko chory i słaby, a więc jest jednak w stanie współdziałać przy swoim zbawieniu. Potępia też Grzegorz augustiańskie ostrości nauki o predestynacji, uzależniając ją od Bożego "przejrzenia" - (praevisio = przewidywania), że Bóg wszystko przewidział naprzód.

4) Tym ważniejszą jest dla Grzegorza nauka o pokucie. Bezustanny grzech człowieka wymaga jako odwzajemnienia po stronie człowieka rezygnacji z tego, co dozwolone. Tylko w ten sposób może człowiek zadość uczynić obrażonemu Bogu. Lęk z jednej, a miłość z drugiej strony prowadzą do skruchy z jej ukrytymi łzami żalu, do publicznego wyznania grzechów i do absolucji połączonej z zadośćcuczynieniem = z zadośćczyniącym czynem pokutnym. W tym układzie pokuta uzupełnia śmierć Chrystusową, która brana sama dla siebie, odnosi się tylko do grzechu pierworodnego i jego następstw.

5) Znaczenie ofiarnej śmierci Chrystusowej dla ludzkości nabiera ciągłości, bo powtarza się ona stale w ofierze mszalnej, jaką kapłan regularnie składa. Co do Wieczerzy Pańskiej, to wszystkie inne związane z nią myśli i idee usuwa na ubocze idea ofiary pojednania. Chrystus musi stale cierpieć za nas w Sakramencie i stale na nowo obdarzać nas owocem swojego cierpienia. Przez ofiarę mszalną potrafi Chrześcijaństwo jakby magicznie wpłynąć na Boga, by otrzymać od niego nie tylko błogosławieństwa duchowe, ale i cielesne, jak zdrowie, ratunek, i być pomocnym w zbawieniu duszy człowieka nawet umarłego. Nauka o "Ogniu czyśćcowym" (ignis purgatorius), zaledwie z lekka zaznaczona u Cypriana, Augustyna, i Cezariusza z Arelate, występuje u Grzegorza Wielkiego już jako nauka zwarta i wykształtowana: w tym stanie przejściowym (którego biblijne uzasadnienie znajduje Grzegorz w Ew. Mateusza 12.w.32: o odpuszczeniu grzechu przeciwko Synowi Człowieczemu ale nieodpuszczeniu grzechu przeciwko Duchowi Świętemu ani w tym, ani w tamtym świecie) mogą być odpokutowane i odpuszczone grzechy lżejsze przed sądem ostatecznym

6) Pojęcie Kościoła u Grzegorza jest bardzo szerokie, jako że Kościół jako Królestwo Boże jest wszechogarniającą"społecznością świętych i wybranych wszystkich czasów", z którą to społecznością źli połączeni są tylko pozornie i zewnętrznie. Lecz praktyczne nastawienie Grzegorza naprowadza go stale na Kościół teraźniejszy, który jest przemieszaniem złych i dobrych, a jednak mimo to tylko on wyłącznie posiada owe dobra zbawienia. Kościół nie gardzi nawet niechrześcijańskim jako narzędziem dla swoich celów. Kto się od niego odłącza, temu brak miłości, i ten naraża się na niebezpieczeństwa na odcinku własnego zbawienia.

W tej oto całkowicie zniekształconej postaci przeszedł Augustianizm do zachodniego średniowiecza. Fakt ten już sam w sobie stawiał przed przyszłością zadanie przekształcenia i dalszego kształtowania starokościelnego dogmatu.

6. Rzut oka na czas powstania dogmatu

Kościół posiada dogmaty od IV stulecia. Spowodowany przez Ariusza rozłam zmusił Konstantyna Wielkiego do napierania w kierunku formalnych uchwał synodalnych, co miało położyć kres niepewności w dziedzinie chrystologicznej. I odpowiednio do tego wypadło rozstrzygnięcie I-go Soboru Powszechnego w Nicei 325 r.

Co prawda to potrzebne były jeszcze walki, trwające dziesiątki lat, i nowy Sobór II w Konstantynopolu, 381, by rezultaty te zostały potwierdzone i by zarazem dogmat o boskości Chrystusa rozrósł się w dogmat o Trójcy Bożej. Droga, na którą wtedy wkroczono, - droga rozstrzygnięć soborowych, została i w dalszym ciągu utrzymana, gdy poszczególne kwestie dogmatyczne powodowały trudności i domagały się rozwiązania.Przeciwko jednostronnemu pojmowaniu natur w Chrystusie u Nestoriusza (nacisk położony na stronę ludzką) i u Eutychesa (nacisk położony na stronę boską) Kościół na IV-ym Soborze w Chalcedonie orzekł integralność i pełnię obu natur w Chrystusie (Dyofizytyzm)451. A gdy Monofizytyzm z jednej, a polityka cesarska z drugiej strony wywołały nowe zamieszanie,wyostrzył VI Sobór Powszechny w Konstantynopolu,jako III konstantynopolitański uchwałę chalcedońską w tym sensie, iż w jedności osoby Jezusa Chrystusa istnieją dwie wole i dwie energie (boska i ludzka) 680.

W tej potrójnej uchwale znalazła swój wyraz Ortodoksja Kościoła Greckiego. Jednocześnie rozwinął się obok niej nastrój mistyczny, który wnet opanował kult i religijne życie ludu i wciągnął także z dorobku chrystologicznego pewne składniki do kultu. Przez to doszedł Kościół grecki do nowego dogmatu: o czci obrazów, 787, ustalonego na VII-ym Soborze Powszechnym w Nicei (II nicejski).

Główną zasługę około wypracowania dogmatu trynitarnego i chrystologicznego przyznać należy Kościołowi greckiemu. Zachód mało się tutaj przyczynił. Ograniczył się on do śledzenia z wielkim zainteresowaniem tych pertraktacji i do przyjęcia ich wyników. Zwłaszcza uchwały pierwszych 4-ech Soborów uchodziły za dobro wspólne całego Chrześcijaństwa. Niemniej i Zachód zaznaczył się twórczo na doktrynie kościelnej i rozszerzył zasięg dogmatów. Na skutek Schizmy Donatystycznej, Augustyn nawiązując do nauki Cypriana, ustalił pojęcie Kościoła i Sakramentu, i to w ten sposób, który pozostał miarodajnym w katolickim Kościele Zachodnim do dnia dzisiejszego. Niemały też wpływ wywarł Augustyn na średniowiecze przez swoje ujęcie wzajemnego stosunku Kościoła i Państwa. Wreszcie - wywołany przez Pelagiusza ruch dał mu okazję do rozważań na temat istoty wywodzącego się z grzechu pierworodnego skażenia rodzaju ludzkiego i wyłączności łaski. Sprzeciw wywołało ujęcie zagadnienia łaski w zbyt surowej postaci bożego wybrania i przeznaczenia. Galia południowa nie godziła się na wykluczenie wolnej woli i na wyłączność działania łaski. Formalnie wprawdzie przezwyciężono te ekstremy, ale nawet wielkie imię Augustyna nie zapewniło ostania się surowej jego nauki o predestynacji. Kościół wreszcie jej poniechał. Grzegorz Wielki zaś jeszcze bardziej zbliżył tę okrojoną teorię Augustyna do wulgarno-katolickich poglądów. W przeciwieństwie do Wschodu na Zachodzie nie doszło w okresie tym do Soboru Powszechnego, lecz tylko prowincjonalne zebrania synodalne o mniejszym zasięgu dawały w wyniku dogmatyczne roztrzygnięcia. Wszelako autorytet Augustyna i Grzegorza I nadawały wspomnianym doktrynom kościelnym charakter wiążących dogmatów.

W ten sposób praca twórcza nad dogmatem w najważniejszych jego składnikach została niejako zakończona. Chrześcijaństwo

w odrębie świata grecko-rzymskiego ujęło w określone formuły to, co z ustnej lub pisemnej tradycji mu się narzucało jako istotne pod względem religijnym, odrzuciło zaś wszystko, co wydało mu się niechrześcijańskim, lub antychrześcijańskim.

Każde następne pokolenie musiało się liczyć z tymi wynikami pracy dogmatycznej i brać je za punkt wyjścia, jeżeli chciało głoszone przez Pismo Święte zbawienie uchwycić w nowe pojęcia. Gdyż stworzone przez te pierwsze stulecia formułki dogmatyczne, które oczywiście ukuwano z wydatną pomocą współczesnego ducha czasu i aktualnego słownictwa, nie były wyrazem ostatecznego rozumienia prawd wiary, lecz raczej narzucały każdemu następnemu pokoleniu konieczność ich przebadania i kształtowania.

Część druga:

DOGMAT W ŚREDNIOWIECZU

Dział pierwszy:

PRZYSWOJENIE DOGMATU PRZEZ LUDY GERMAŃSKIE

1. Okres karolingów (charakterystyka ogólna)

Równolegle i równocześnie z rozkładem i upadkiem starożytnego świata zerwała się także nić, jaką świat ten uprządł na odcinku dogmatu kościelnego. Kościół starożytny w rezultacie swej pracy dogmato - twórczej stworzył chrystologię i naukę o Trójcy Świętej, ujęte w uchwałach 6-ciu Soborów Powszechnych. Równolegle zakończyły się - chociaż w nie tak formalny sposób - spory o naukę o grzechu i łasce. Wszelako w tym właśnie czasie kraje klasycznych badań teologicznych i dociekań doktrynalnych padły ofiarą zalewu mahometańskiego, a razem z życiem kościelnym tamże ustała także wszelka praca naukowo-teologiczna. Wysechł również w Cesarstwie Bizantyjskim tak cenny dla ożywienia chrześcijańskiej dogmatyki strumień greckiej filozofii. Rzym w tej dziedzinie twórczo nie oddziałał. Toteż zarówno w teologicznym jak i w ogólnym duchowym życiu ludów zapanował zupełny zastój. Gdyż napierające na Kościół swoją polityczną przewagę i mocą plemiona germańskie były wtedy

jeszcze,i na długi czas pozostały na odcinku nauki niedojrzałymi.Chciały się uczyć z doświadczeń starożytnego Kościoła i chciały sobie jego zdobycze przyswoić.Pobożność ich jak i ich mądrość polegały na razie na posłusznym przyjęciu tradycji ojców duchownych.

Wprawdzie, jeżeli spojrzymy na cały ten okres, to odnosimy wrażenie, że nie powstała tutaj żadna luka. Gdyż z ostatnim dogmatykiem, a pierwszym scholastykiem Kościoła greckiego,Janem z Damaszku prawie że kontaktowali się nadworni teolodzy Karola Wielkiego. A jednak nie można mówić o dalszym rozwoju w dziedzinie doktrynalnej. Tam na Wschodzie zamknięły w sobie świat, znojnie i żmudnie zdobyte skarby nauki, i dlatego pieczołowicie chronione i strzeżone-atoli bez możności, a nawet już i zdolności dalszego pomnażania tych skarbów i dóbr. Tutaj na Zachodzie podziw dla potężnego świata ducha i jego dorobku, który się wprawdzie instynkownie wyczuwa, ale którego się nie rozumie, i dlatego jeszcze rozumieć się nawet nie może, a w który wtargnąć choćby tylko w roli receptorów - przyjmujących, stanowić może najwyżej żądzę najtęższych umysłów wśród tych młodych jeszcze wtedy ludów przyszłości. Stąd pochodzi zbyt pośpieszne naśladowanie antyku, a potem z natury rzeczy nastaje tym dotkliwiej odczuwana cisza i zastój.

Chociaż nawet Rzym dogmatycznie niewiele mógł dać, to jednak historia dogmatów nie może przejść obok niego obojętnie.

Gdyż Rzym, począwszy od Grzegoraz Wielkiego, dał tym młodym nieokrzesanym jeszcze ludom - co było dla nich bodaj że jeszcze ważniejsze-Rzym dał im wychowanie i naukę i nawet po rozpadnięciu się cesarstwa Karola Wielkiego-właśnie Rzym stanowił jedyną pozostałą jeszcze więź łączącą te ludy zachodniej Europy. Całe Chrześcijaństwo na Zachodzie spoglądało na Rzym, a choć pretensje Rzymu odrzucono, a jeszcze więcej gorszono się postępkami tych, którzy na stolicy rzymskiej zasiadli, jednak patrzono na Rzym. Prymat papieża na Zachodzie był w praktyce o wiele wcześniej gotowy i ugruntowany niż powstała jakaś wykończona o nim teoria. I ten stan i fakt nadają okresowi czasu od 800-1050 roku taką ważność. Ważnym on jest nie tyle ze względu na to, co nauczał, ile raczej ze względu na to, co w nim przeżyto. Uczeni tego okresu, w Hiszpanii,Anglii, Włoszech, Niemczech, kurczowo trzymają się starokościelnej

teologii, a nawet wtedy, gdy chcą działać twórczo w zakresie dogmatu, nawiązują do ojców, do Augustyna, do Grzegorza Wielkiego. Gdzie zaś nowe pojawiają się zalążki, gdzie zanosi się na rozwój, tam chodzi tylko o kwestie praktyczne, o praktyczne urządzenia, a jednocześnie o prace przygotowawcze dla przyszłego rozwoju w kierunku jakiegoś "novum" dogmatycznego. Poważny zastęp takich teologów otaczał już postać, także w historii Kościoła, a nie tylko w historii politycznej tak ważną jak postać Karola Wielkiego. Należą tutaj: Alkuin, patriarcha Paulinus z Akwilei, arcybiskup Leidrad z Lyonu, biskup Teodulf z Orleanu, a za Ludwika Pobożnego i Karola Łysego dołączają się do nich arcybiskup Hrabanus Maurus z Moguncji, Hinkmar z Reims, oraz opat Paschasius Radbertus z Corbie, i mnisi Ratramnus i Gotschalk, a jako całkowicie samodzielny i dlatego za życia bez większego wpływu pozostający myśliciel Jan Szkot Eriugena.

2. Spór adopcjański.

W jednej z dwóch głównych dziedzin dogmatotwórstwa starożytnego Kościoła, w Chrystologii, zaznaczyła się także i poza granicami starożytnego Kościoła, chociaż początkowo tylko w cichości, odmienność poglądu, jaka niegdyś znalazła swój wyraz w utworzeniu się odrębnych partii Nestorian i Monofizytów. W Chalcedonie w 451 r. i w Konstantynopolu w 680/81 zwyciężył Dyofizytyzm i Dyotheletyzm. Temu wynikowi na Wschodzie odpowiadała również opierająca się na Augustynie Chrystologia Zachodnia, która chciała zabezpieczyć samodzielność ludzkiej natury w Chrystusie także po przyjęciu do jedności osoby Bogoczłowieka. Wszelako okoliczności towarzyszące V-emu Soborowi Powszechnemu w Konstantynopolu w 553 r. ożywiły monofizytyczne tendencje, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie. W kołach monofizyckich nie mówiono o Synu Człowieczym, z którym się Syn Boży - Logos połączył w jedną osobę (to uchodziło za herezję nestoriańską), lecz raczej mówiono o naturze ludzkiej, której Logos pozwala uczestniczyć w swoim synostwie Bożym jak i we wszystkich pozostałych godnościach boskich, a więc którą Logos ubożyszcza. Ponieważ w poglądzie tym przeciwnicy dopatrywali się Doketyzmu, naturalną konsekwencją było to, że nie-

przezwyciężalne to przeciwieństwo doprowadziło do nowych walk i sporów. Z jednej strony był opierający się na Augustynie pogląd historyczny o Chrystusie - z drugiej strony pochodząca z Aleksandrii, pismami Pseudo-Dionizego Aeropagity karmiona i zabobonnym skłonnościom odpowiadająca Mistyka. Mistyka ta po cichu rozpowszechniała się we Włoszech i we Francji, i nagle ze zdumieniem stanęła wobec sprzeciwu, i to ze strony, skąd się go może najmniej spodziewała-mianowicie ze strony będącego pod zwierzchnictwem arabskim diasporycznego Kościoła w Hiszpanii. Wątpliwą jest rzeczą, czy na zjawisko to mogły wpłynąć rzeczy tak przypadkowe jak Arianizm Wizygotów, którzy ongiś władali Hiszpanią, a przez długi czas wyznawali Arianizm, albo jak religijne poglądy samych Arabów, czy też teologia pewnego Modalisty Migetiusa. Teologia hiszpańska żyła raczej starożytnością chrześcijańską, zarazem jednakowoż, na skutek politycznego swego odgrodzenia od krajów chrześcijańskich zatraciła kontakt z dalszym rozwojem myśli teologicznej oraz z współczesnym sobie życiem teologicznym. Ponieważ zaś to pod wpływem Rzymu dopasowało się na Zachodzie do pojmowania wschodniego, popadła teologia hiszpańska w pewnego rodzaju tradycjonalizm, który w tej samej mierze, jak siebie samego przeceniał, wydać się musiał sąsiednim kościołom krajowym zjawiskiem już bez oparcia, a zarazem zbyt pretensjonalnym.

Nieporozumienia wywołał Metropolita saraceńskiego Toledo, Elipandus. Lecz właściwym bojownikiem ruchu był biskup Feliks z Urgellis, a hasłem jego kierunku było słowo i pojęcie: "Adopcja Syna" - pojęcie, które można śledzić wstecz aż do samego Augustyna.

Augustyn, nie napotykając na żadne sprzeciwy, głosił, iż jeden Chrystus jest według natury swej i od Wieczności Synem Bożym, zaś Synem Człowieczym jest przez czasowy akt łaski, i o tyle jest pierworodnym między wieloma braćmi. Pogląd ten i te wyrażenia przejął później na gruncie hiszpańskim Izydor z Sewilli. Ponadto w liturgii mozarabskiej (zarabizowanych chrześcijan hiszpańskich) śpiewano o cierpieniu i o ciele adoptowanego Syna Bożego - człowieka. Wynika z tego, że teologia hiszpańska VIII wieku przyłączyła się tylko do dawnych miejscowych tradycji, jeżeli formułki te poważała i przy ich pomocy starała

się bronić Chrystologii zachodniej przed wpływami monofizycznej mistyki.

Elipandus był przekonany, że najlepiej zabezpieczyć można samodzielność ludzkiej natury w Chrystusie przez słowo: Adopcja. Głosi ono, że Chrystus jest według swej boskości "Filius Dei natura" - z natury (natura jest ablativus), zaś według swego człowieczeństwa jest "Filius Dei Adoptivus" - przez adoptację i z łaski. Kto odrzuca pojęcie adopcji naraża się na niebezpieczeństwo Doketyzmu.

Feliks z Urgellis poszedł w tym kierunku o krok dalej. Ujmuje on Chrystologię pod kątem widzenia dzieła Chrystusowego, i oświadcza, że my możemy być pewni "Synostwa Bożego" - przyjęcia nas sanych za synów, naszej adopcji przez Boga tylko, jeżeli Syn Boży też jest adoptowany. Syna Bożego nie bierze Feliks w ogóle w rachubę. Rzeczą główną jest dlań, iż ten Syn Boży przyjął na się człowieka, przyodział się w człowieka, czyli adoptował go, i że ten Człowiek musi odtąd trzymać się linii ludzkiej i musi być pod każdym względem, zarówno duchowo jak i moralnie od Ojca zależnym. Jeżeli chodzi o nasze zbawienie, to wszystko zależy nie tyle od Boskości Chrystusa, co właśnie od Jego Człowieczeństwa. Dotąd Feliks utrzymał się w obrębie teologii Augustyna. Jednak gorliwość o zbawienie kazała mu posunąć się dalej. Chciał on dialektycznie zgłębić, jak mają się do siebie obie natury, i w jaki sposób do Adopcji doszło. Dalsza więc rozbudowa teologii chalcedońskiej zbliża go do przesadnych wyostrzonych ujęć teologów antiocheńskich. Naprzeciw naturalnego ojca Chrystusa, Dawida, stoi, jako Ojciec Adopcyjny Bóg, naprzeciw naturalnego Jego urodzenia się z Marii Panny stoi Jego Adopcja w Chrzcie u Jana Chrzciciela w Jordanie. Chrzest ten przyniósł i Chrystusowi odrodzenie, które znalazło swoje zakończenie w Zmartwychwstaniu. Jedynie więc przez to, że Syn Człowieczy stał się tym, czym my jesteśmy, umożliwione zostało to, że został. Głową i Wybawicielem ludzkości.

Te adopcjańskie swoje poglądy wypowiadał Elipandus w listach swoich. Zostały one zaatakowane w Asturii, a więc poza terenami saraceńskimi - i ta okoliczność wskazuje prawdopodobnie na to, że istniał tutaj jakiś kościelno-polityczny prąd uboczny. Kapłan Beatus i mnich Heterius z Libany wypowiedzieli

się koło 785 r. bardzo gwałtownie przeciwko temu i ściągnęli na siebie gniew despotycznego metropolity z Toledo. Obie strony oskarżały się o herezję. Asturyjczycy, wzorując się na Chrystologii greckiej, traktowali Hiszpanów saraceńskich jako Nestorian. Papież Hadrian I chętnie wmieszał się w ten spór, już choćby dlatego, że przez to otwierała się możliwość uzyskania wpływów także nad Hiszpanią. Przez to zaś, że w spór ten wmieszany był także Feliks z Urgellis, leżącego w Marchii hiszpańskiej, a więc pod władztwem Karola Wielkiego, sprawa stała się aktualną także w Marchii hiszpańskiej i w teologii frankońskiej.

Elipandus jako dygnitarz kościelny poza granicami wpływów chrześcijańskich władz politycznych, był dla swoich przeciwników nieosiągalny. Tym ostrzejszy też atak skierowano na Feliksa z Urgellis. Musiał on w roku 792 przyjąć najpierw w Ratysbonie, a potem zaprzysiąc także przed papieżem w Rzymie przeciwne wyznanie wiary, wszelako wkrótce potem, schroniwszy się w saraceńskiej Hiszpanii, odwołał je. Król Karol - późniejszy cesarz Karol Wielki - przekonany bezwzględnie o słuszności teologii frankońskiej, ale w interesie jedności Kościoła, starał się łagodnie traktować poglądy hiszpańskie. Hiszpanie zaś całą winę zepchnęli na Asturyjczyków, którzy ich zdaniem, w kacerstwie swoim zdegradowali Człowieczeństwo Jezusa do rzędu jakiegoś pozornego tylko bytowania. Skutkiem tego jeszcze raz sprawę tę rozpatrywano na Synodzie we Frankfurcie w 794 r. pod osobistym przewodnictwem Karola Wielkiego. Ponieważ jednak w międzyczasie zarówno Alkuin jak i Paulinus z Akwilei w swoich memoriałach wyraźnie wypowiedzieli się po myśli teologii frankońskiej i italskiej, a również papież i król za takim stanowiskiem się opowiedzieli, rezultat tych narad był z góry do przewidzenia. Adopcjanizm został potępiony, i już tylko przez krótki czas zaprzątał umysły. Opat Benedykt z Aniane i Leidrad z Lyonu zwalczali go duszpastersko, a Feliks z Urgellis osiągalny dla "brachium saeculare" Karola, w dodatku osadzony w więzieniu w siedzibie Leidrada, zdecydował się, oczywiście, wbrew swojemu przekonaniu po raz drugi odwołać swoją naukę na Synodzie w Akwizgranie w 799 r.

Ważniejszym atoli niż to oficjalne potępienie Adopcjanizmu było to, że czołowi teolodzy państwa Karola Wielkiego, Alkuin, Paulinus z Akwilei i Agobard z Lyonu, przez uczone excerpty z dzieł Ojców Kościoła robili propagandę dla oficjalnej Chrys-

tologii zachodniej, która w tej samej mierze, jak zbliżała się do wschodniej, oddalała się od Chrystologii Augustyna. Z obawy przed zarzutem Nestorianizmu zatracono w Chrystologii całkowicie zrozumienie dla historycznego pojmowania Chrystusa i dla Jego podobieństwa do innych ludzi. Zabrakło soteriologicznego zainteresowania "człowiekiem- Jezusem Chrystusem". W zgubnydla rozwoju Chrystologii sposób wysuwała się coraz więcej na czoło aleksandryjska mistyka, a coraz więcej na ubocze odsuwana była historyczna osobowość Zbawiciela. U Beatusa (pierwszy przeciwnik Elipandusa i Feliksa) świadomie, u Paulina i Alkuina przynajmniej nieświadomie, zamiłowanie do realistyczno-mistycznego pojmowania Wierzerzy Pańskiej stanowiło ważną podstawę antyadopcjanistycznych poglądów.

3. Cześć obrazów na Zachodzie

Na pierwszą połowę panowania króla Karola, późniejszego cesarza Karola Wielkiego (cesarzem od 800 r.) przypadł VII Sobór Powszechny w Nicei, w 787 r., który przyznał obrazom świętym pozdrowienie i cześć. Papiestwo zajęło w stosunku do tej uchwały soborowej stanowisko przychylne. Miało to ten skutek, że i na Zachodzie zaznaczyła się ta sama dwoistość postawy względem tej sprawy, jaka panowała pod tym względem na Wschodzie. Również tu, na Zachodzie, władca świecki inne zajmował względem tej kwestii stanowisko, aniżeli władza duchowna: Cesarz i Papież nie rozumieli się nawzajem.

Rzym stojący wtedy jeszcze pod politycznym i duchowym wpływem Bizancjum, inaczej był do tej kwestii ustosunkowany niż teologia frankońska, która za głęboko tkwiła jeszcze w augustyńskim, duchowym, wewnętrznym pojmowaniu istoty Bożej, by popaść w zabobonny kult obrazów. Zachód nie był jeszcze wtedy pod względem estetycznym wyrobiony, i tworów artystycznych jeszcze posiadał mało. Nie można też jeszcze mówić o mistycznym nastroju życia na Zachodzie, zwłaszcza w północno-zachodnich krajach, jeszcze zupełnie nierozwiniętych.

Te wszystkie momenty razem wzięte złożyły się na to, że uchwały VII Soboru Powszechnego w Nicei podziałały na państwo frankońskie co najmniej jak niespodzianka. A to tym bardziej, że uchwały te zostały podane z fałszywym tłumaczeniem

słów greckich: proskyneesis i latreia - mianowicie oba te słowa oddano w języku łacińskim przez jedno słowo: adoratio. Frankom wydało się niepodobieństwem, by obrazom miano oddawać cześć religijną. Podziałała tu także pewność siebie Kościoła frankońskiego, który uświadomił sobie swoją wartość, i nie był wcale skłonny dzielić się władzą ze Wschodem, lub co gorsza, dać się przezeń kierować. Na skutek tego, Synod Frankoński w 794 r. odrzucił uchwały Soboru Nicejskiego z 787 r. O tym powiadomiono papieża, a stanowisko Synodu zostało ujęte i wyjaśnione w tzw. Libri Carolini , ułożonych może - choć to wątpliwe - przez Alkuina. Te Libri Carolini potępiają zarówno obrazoburstwo z 754 r. jak i cześć obrazów, a traktują obrazy tylko jako ozdobę i środek ku pouczeniu ludu.

Papież Hadrian nie był zbyt zbudowany i zachwycony tym samodzielnym stanowiskiem Karola Wielkiego i jego Kościoła i duchownych - teologów nadwornych. Wszelako ani on sam, ani też jego następcy, nie ośmielili się sprzeciwiać. Odpowiadała też temu sytuacja w przyszłości, mianowicie we Włoszech obrazy cieszyły się większą czcią niż na północy. Ogólnie biorąc Zachód nie mógł się zdecydować na to, by w czci obrazów dopatrywać się zakończenia Chrystologii czy nawet szczytowego punktu życia wiary. W nauce tej zaznaczała się zawsze różnica między Wschodem a Zachodem.

4. Nauka o pochodzeniu Ducha Świętego (Processio Spiritus Sancti)

Podczas gdy Kościół Frankoński w kewstii Adopcjańskiej wyrzekł się zachodniej spuścizny Augustyna na korzyść wdzierającego się ze Wschodu poprzez Rzym Mistycyzmu, utrzymał swoją specyficzną pozycję w kwestii obrazów i pochodzenia Ducha Świętego. Atoli i w jednym i w drugim wypadku odegrały rolę nie tylko teologiczne przekonania, ale również i ta okoliczność, że cesarz Karol Wielki rzucał swój autorytet na szalę.

W nauce o Trójcy Świętej Kościół Wschodni nie wyszedł poza pojmowanie 3 Wielkich Kappadocejczyków (Bazyli, Grzegorz z Nasjanzu i Grzegorz z Nissy). Mianowicie, że specyficzność, odrębność każdej z 3 hipostaz musiała w jakiś sposób się zaznaczyć, że więc nie mogło być mowy o jakimś przeniknięciu cał-

kowitym jednej hipostazy przez drugą, to zmuszało do przyjęcia zasady, że Duch Święty pochodzi jedynie z Ojca, a nie również od i z Jezusa Chrystusa - Syna Bożego - "Pneuma hagion ek tou patros ekporeuomenom"... W poglądach tych Neo - nicejczyków pozostały jeszcze pewne resztki poglądu o podporządkowaniu Syna Ojcu.

Augustyn natomiast inaczej sobie Trójcę Świętą wyobrażał. Wyszedł on od pojęcia Bóstwa, i pojmował Bóstwo Samo jako Osobę, chociaż w potrójnym układzie. Nawzajem warunkują się tutaj Ojciec, Syn, i Duch Święty - są oni więc właściwie tylko stosunkami w obrębie Bóstwa. Przez to unika co prawda Augustyn podporządkowania Syna Ojcu, ale znacznie zbliża się do Modalizmu. Z wyobrażenia tego wynikało zarazem dalej, że Duch musi stać w jednakowym stosunku do Ojca i Syna, że więc musi wychodzić zarówno z Ojca jak i z Syna, nie doznając atoli przez to dwojakie swoje pochodzenie żadnej degradacji.

W tym też sensie począwszy od V wieku szereg symbolów zachodnich, w szczególności hiszpańskich, zwłaszcza z Toledo z 589 r. rozszerzone zostały o słowo o pochodzeniu - wzgl. raczej wychodzeniu - Ducha Świętego z Ojca i Syna: processio e patre filioque. Formułkę tę: "Filioque" dodano także do Symbolu Niceno-Konstantynopolitańskiego. Karol Wielki poszedł nawet tak daleko, że polecił swoim teologom obronę tego ujęcia przed atakami teologów greckich. Gdy mnisi frankońscy byli z tego powodu nagabywani w Palestynie, musiał Teodulf z Orleanu nawet naukowo doktrynę tę wyłożyć, a Synod w Akwizgranie ją usprawiedliwić, w 809 r.

Rzecz zrozumiała, że także i Rzym stał na gruncie tego Augustiańskiego pojmowania. Wszelako Papież Leon III nie bardzo kwapił się z uznaniem tego dodatku, jako dokonanego samowolnie przez Karola Wielkiego. Dopiero w kilkadziesiąt lat później ten dodatek do Symbolu Nicaen-Const. został także w Rzymie zaaprobowany i odtąd rozpowszechnił się na Zachodzie. To stało się powodem oskarżenia przez patriarchę konstantynopolitańskiego Focjusza w 867 r. Kościoła zachodniego o sfałszowanie symbolu (pierwsza schizma między Wschodem a Zachodem), a na to znowu Ratramnus odpowiedział oskarżeniem Kościoła greckiego o Arianizm.

Augustiańskie ujęcie nauki o Trójcy Świętej zostało potem spopularyzowane na Zachodzie przez wprowadzone wtedy wyznanie tzw. "Quicumque" (od pierwszych jego słów) zwane inaczej "Athanasianum", które jest frankońską kompilacją pochodzącą z VI wieku. Zostało także ono uznane za "ekumeniczne" i potrzebne do zbawienia (Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut....)

5. Cud dzieworództwa

Wielkim krokiem naprzód w kierunku zaprawienia pobożności rysami mistycznymi w Kościele frankońskim w czasach młodszych Karolingów były rozważania na temat form Dzieworództwa. Podobnie jak przy sporze adopcjańskim ucierpiała na tym duchowa trzeźwość, a skorzystała żądna cudów mnisza - klasztorna i pospolita laicka pobożność.

Kościół starożytny, mniej więcej od Efesinum w 431 r. wyraźnie nauczał, że Maria była i pozostała dziewicą przed, przy i po urodzeniu Jezusa Chrystusa. Mnisi i mistycy bardzo drobiagowo rozstrząsali te zagadnienia (odgrywały tu pewną rolę także momenty seksualne i erotyczne, tak jak w ogóle kult Matki Boskiej nosi na sobie pewne rysy erotyzmu). Już Ildefons z Toledo, zmarły w 667 r. występował przeciwko niektórym przedstawicielom nauk przyrodniczych, głoszącym, że Maria przy urodzeniu Jezusa Chrystusa przejść musiała przez wszystkie naturalne procesy ("Liber contra eos, qui disputant de perpetua virginitate Sanctae Mariae et de Eius parturitione: Księga przeciwko tym, którzy rozwodzą się nad trwałym Dziewictwem Marii Świętej i o jej porodzie" - gdzie czytamy między innymi: Explorando vero partum virginitatis ejus et uterum pudicitiae introducunt, ac peritissimi physiologi callide satis disputatione sua conluvionen vitiorum, in qua currunt plurima erroris discrimina. Dicunt enim, non aliter beatam virginem Mariam parere potuisse neque aliter debuisse, quam communi lege naturae et sicut mos omnium feminarum, ut vera nativitas Christi possit dici. Alii autem inquiunt, si non ita natus est, ut caeteri nascuntur infantes, vera nativitas non est)="Wyjaśniając zaś jej dziewicze urodzenie wprowadzają też łono wstydliwości, jak najdoświadczeńsi fizjolodzy dosyć sprytnie przez swoje rozpatry-

wanie wprowadzają cały ściek brudnych błędów, w którym zlewają się niezliczone wprost pomyłki. Mówią bowiem że błogosławiona dziewica Maria nie mogła porodzić inaczej, ale musiała porodzić tak, jakim jest ogólne prawo natury i jak jest normalny sposób u kobiet, aby narodzenie Chrystusa mogło być nazwane prawdziwym. Inni zaś powiadają, że jeżeli nie został urodzony tak jak wszystkie inne dzieci, to nie jest to narodzenie prawdziwe". Ildefons natomiast stał na stanowisku, i chciał by wszyscy to uznali, że przy tym przez Ducha Świętego spowodowanym urodzeniu prawa natury były zawieszone, i twierdził, że Maria porodziła Jezusa bez otwarcia się jej macicy i bez bólów porodowych. Taka była sytuacja tej sprawy już w wieku VII.

Ponieważ kult Marii się wzmagał, więc i roztrząsanie tych kwestii nie ustawało. Mnich Ratramnus obstawał stanowczo przy dziewictwie Marii ante, in et post partum, i przy tym, że macica jej pozostała zamknięta - z drugiej strony stoli przemawiał za naturalnym i normalnym przebiegiem tego urodzenia, co Marii żadnej ujmy przynieść nie może. Dokonał się więc cud, lecz w formach naturalnych. Związek naturalny nie został gwałtownie przerwany, lecz cudowność faktu tego występuje w tym, że ten cud włącza się w procesy naturalne. Gdyż tylko człowiek urodzony natruralnie i normalnie jest pełnym człowiekiem. Jezus, który by w sposób cudowny na świat przyszedł, byłby tylko tworem pozornym i urojonym. Ratramnus wietrzył u bezkrytycznych pod tym względem i do egzaltacji na ten temat skłonnych Niemców dawne kacerstwo Doketyzmu, podczas gdy jego Augustianizm chronił go przed rozpowszechniającym się zabobonem. W całkiem odmienny sposób podchodził do sprawy współzakonnik Ratramnusa, Paschasius Radbertus. Podobno prosiły go mniszki o rozważenie tej sprawy, ponieważ obawiały się one, że przez poglądy takie jak Ratramnusa, dziewictwo Marii jest podważone i zakwestionowane. Przewrażliwiony uczuciowo aż do zabobonności, widzi Radbertus w poglądzie o naturalnym narodzeniu się Jezusa po prostu zuchwalstwo, które Jezusa podporządkowuje opanowanej przez grzech przyrodzie i jej prawom, a więc i grzechowi. Jezus, poczęty w sposób nadnaturalny, nie mógł się urodzić w sposób naturalny. Jest to dla Radberta myśl

po prostu nie do zniesienia, że prawa Boże miałyby w jakikolwiek sposób być zależne od praw przyrody.

Jego pojęcie Boga postuluje po prostu wiele cudów najjaskrawszego rodzaju.

Nie można tutaj oczywiście mówić o jakimś sporze, ani o jakimś roztrzygnięciu (to przyszło dopiero za 1000 lat, w 1854 r.). Lecz ponieważ Kult Marii się wzmagał i przybierał na sile, więc też i przyszłość należała do kierunku i nastroju, jaki reprezentował Radbert. Także jeżeli chodzi o samą Marię, powoli przypisywano jej świętość i bezgrzeszność. Już Augustyn podsuwał pewne myśli, czy by Marii nie należało wyjąć spod ogólnego prawa grzechu pierworodnego "excepta sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem. Unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum ? ="z wyjątkiem świętej dziewicy Marii co do której ze względu na chwałę Pana, nie chcę, by była jakaś kwestia, gdy się mówi o grzechach. Skąd bowiem wiemy, o ile więcej jej zostało udzielone łaski do przewyciężenia pod każdym względem grzechu, jej, która zasłużyła na to, by począć i porodzić tego, o którym wiadomo, że nie miał żadnego grzechu" ?. Ildefons bez zastrzeżeń przypisywał Marii świętość już od poczęcia, i wyciągnął stąd wniosek, że Kościół ma prawo święcić dzień jej urodzenia (8 września). A Radbertus wprost nauczał, że była wolna od grzechu pierworodnego od samego poczęcia, i że sama narodziła się bez grzechu.

Średniowicze - przy drobnych tylko odchyleniach od tej linii - kroczyło tą drogą dalej.

6. Spór o predystynację

Augustyn uchodził za wyróżniającego się nauczyciela i mistrza Zachodu. W IX w. gorliwie go studiowano - oczywiście zawsze w świetle wykładu jego poglądów, jak je rozumiał Grzegorz Wielki. Interes kościelny przemógł interes dogmatyczny. I tylko z takim przykrojeniem tolerowano jego teologię. Tę powszechną pomyłkę i nieporozumienie odsłonił dopiero mnich Gottszalk z Orbais (=Orbe). Spór, jaki wywołał Gottszalk jest najlepszym dowodem, że stosunek do Augustyna nie był jednolity.

Gottszalk nie tylko studiował Augustyna, ale on poglądy jego i postawę względem niego także na sobie przeżył (tak jak kilkaset lat później Luter). Lecz to, co stanowiło moc jego życia wiary, to było jednocześnie z punktu widzenia teologicznego jego słabością. Wyrwał on naukę o predestynacji ze związku, w jakim ona w całokształcie doktryny Augustyna jest, i tylko ją samą wziął w rachubę, a nic więcej poza tym. Przez to zaś "predestynacja" stała się czymś innym u niego, niż była u Augustyna, chociaż Gottszalk słownictwo swoje i wyrażenia swoje zaczerpnął wyłącznie z Augustyna,. Było całkowicie w duchu Augustyna, gdy Gottszalk przyjmował podwójną predestynację,mianowicie: wybranych do żywota wiecznego jako akt łaski, a odrzuconych na zagładę jako akt sprawiedliwości. Obu grupom ludzi przeznaczył Bóg, który jest niezmienny jeszcze przed stworzeniem świata, taki los. Gottszalk kładzie nacisk na niezmienność Bożą,na którą żadnego wpływu nie wywiera wiedza uprzednia. Ta niezmienność Boga jest dlań jądrem Ewangelii. Co do zła, to oczywiście Bóg miał tylko wiedzę uprzednią, ale go uprzednio nie określał. Wszystkie te zdania znajdują się już u Augustyna i u jego uczniów i następców.

Inaczej oczywiście myśleli teolodzy frankońscy. Ich zdaniem wnioski, jakie z tego dadzą się wysnuć podważają Kościół jako instytucję zbawczą. Wyczuwali oni, że z namiętności Gottszalka dla tej doktryny może wyrość dla Kościoła wielkie niebezpieczeństwo. I stąd pochodziły gorzkie ich zarzuty stawiane Gottszalkowi, że nauka jego oznacza, iż Bóg przeznaczając człowieka na zatracenie,przeznacza go także do grzechu, i że wiara i uczynki są bezcelowe dla tych, którzy z góry są przeznaczeni do zbawienia - że Chrystus za takich nie umarł. To ostatnie zdanie Gottszalk istotnie wyraźnie wypowiedział, chociaż przygodnie obstawał też znowu przy wykupieniu wszystkich ochrzczonych przez Chrystusa. Nie zamierzał też żadnych zmian w zakresie instytucji i urządzeń kościelnych, tylko z powodu tragicznego przebiegu swojego życia nie przywiązywał do nich żadnej wagi.

Gottszalk, przytrzymany wbrew swej woli, a nawet jako Saksończyk wbrew prawu, przez opata Hrabana Maura w klasztorze Fulda, a później jako mnich w Orbais w archidiecezji Reims-

kiej, wykrzesał w sobie siłę do pokornego zniesienia tragicznego swojgo życia wyłącznie na gruncie głębokiej wiary w uprzednie nieograniczone boskie przeznaczenie, które z pewnością jego właśnie wybrało, podczas gdy niejednego z jego niemiłosiernych wrogów osobistych bez wątpienia odrzuciło. Toteż w czasie swojej podróży do Włoch północnych, natchnionymi słowy zjednywał zwolenników dla augustiańskiej nauki o predestynacji jako dla pociechy pełnej Ewangelii. Było to w latach 837/8. Gdy biskup Werony Nothing uskarżał się na tę akcję Gottszalka, zareagował Hrabanus Maurus pierwszym swoim listem zwróconym przeciwko predestynacjanizmowi. W międzyczasie Gottszalk został wyświęcony na kapłana, i jako taki wygłaszał w czasie drugiej swojej podróży w latach 845/8 kazania, najpierw jako gość hrabiego Eberharda z Friulu, potem w Dalmacji, Pannonii, Styrii. Ponownie prześladowany przez Hrabana przedłożył Synodowi Rzeszy w Moguncji w 848 r.swoje osobiste wyznanie wiary oraz pismo zarzucające Hrabanowi Semipelagianizm. Odpowiedzią Hrabana było obecnie wyklęcie Gottszalka. Niesprawiedliwy ten wyrok został potwierdzony na Synodzie w Kiersy w 849 r., w wyniku czego został Gottszalk przez swojego metropolitę Hinkmara z Reims osadzony w więzieniu Hautvilliers, gdzie też obstając nieugięcie przy swoich poglądach, po dwudziestu latach zmarł w 869 r. Ta nieugięta postawa mnicha nie wywarła atoli żadnego wrażenia na ortodoksyjnych i w swoim dostojeństwie zakochanych hierarchach.

Byli atoli tacy, którzy usiłowali sprawę Gottszalka prowadzić i reprezentować dalej i ratować przez to spuściznę po Augustynie. Zaczęto przebąkiwać o kacerstwie wrogów Gottszalka. I doszło do długotrwałego niepokojącego Zachodni Kościół sporu, w czasie którego za Gottszalkiem wypowiadali się niektórzy teolodzy ze szkoły Alkuina, jak biskup Prudentius z Troyes, arcybiskup Remigiusz z Lyonu, opat Servatus Lupus z Ferrieres i mnich Ratramnus z Corbie.

Tę kontrowersję doktrynalną zaostrzyły jeszcze osobiste tarcia między teologami frankońskimi a teologami z państwa Lotara. Wypowiadali się także przeciwko wszechwładnemu wtedy metropolicie Hinkmarowi z Reims biskupi sąsiednich diecezji. Wszelako przeciwnicy ci musieli w niejednym wypadku robić sobie nawzajem

pewne ustępstwa. Jedni, aczkolwiek byli przyjaciółmi i zwolennikami Gottszalka, nie chcieli jednak z powodu predestynacji zrywać związków z życiem kościelnym, a drudzy, wrogo nastawieni do Gottszalka musieli jednak uwzględnić przynajmniej słownictwo i frazeologię Augustyna. Samodzielnym i zdecydowanym przeciwnikiem doktrynalnym Gottszalka był jedynie Jan Szkot Eriugena. Ten atoli, wyznając augustiański Neoplatonizm i pojmując w myśl tegoż zło jako niebyt, jako nicość, utożsamiając predestynację z wiedzą uprzednią (Praedestinatio = Praescientia) i obstając przy jednej tylko predestynacji (= do zbawienia) popadał przez to w większą jeszcze herezję niż Gottszalk, i wyświadczał kościelnej hierarchicznej ortodoksji bardzo niebezpieczną służbę. W kołach ortodoksyjnych hierarchów kościelnych podkreślano stale różnicę między prescjencją a predestynacją. Bóg nie przeznaczył z góry już pewnych ludzi do kary, a przez to także do zła, lecz tylko naprzód przewidział, że będą istnieć źli ludzie, którzy na łaskę nie zasługują, i tym też potem naprzód wyznaczył karę. Przez to uratowana jest wolna wola człowieka, lecz nie jest też wykluczony Semipalagianizm. Obradujący pod egidą Hinkmara z Remis Synod w Kiersy w 853 r. opowiedział się w 4-ch zdaniach za tym rozcieńczonym i wypłyconym Augustynizmem.

Inaczej zapatrywali się na sprawę Prudentius z Troyes na Synodzie w Walencji w 855 r., którego uchwały napiętnowały 4 zdania z Kiersy jako zbyt mało ostrożne,a podwójną predestynację odniosły także do osób, ale jednocześnie zadośćuczyniły stanowisku Kościoła, zalecając wyraźnie korzystanie z Sakramentów.

Te tendencje do wyrównania poglądów wzrosły po śmierci cesarza Lotara. Synod w Langres w 859 r. złagodził uchwały z Walencji, tak iż Wielki Synod z Savoinieres z 859 r., który się odbył w obecności władców Francji, Lotaryngii i Prowansji robił po prostu wrażenie Synodu pojednania. Lecz gdy później Hinkmar z Reims w dziele swoim p t. De praedestinatione dalej prowadził walkę, z niezgodnym rzekomo z Augustynizmem predestynacjanizmem, ponowny Synod tych trzech państw Toucy w 860 r. przyniósł ostatecznie pokój. Według projektu Hinkmara ten Synod w Toucy przyjął wszystkie wspólne punkty:

1) Bóg w każdym razie przeznaczył ludzi do żywota,
2) Ponieważ chciał wszystkich zbawić, więc też Chrystus za wszystkich umarł,
3) Wolna wola została przez upadek w grzech wprawdzie uszkodzona, lecz nie zanikła zupełnie.

Ostateczny wynik całego tego sporu o Predestynację, jaki wywołał Gottszalk, odpowiadał mniej prawdziwemu Augustynizmowi, niż raczej wierze kościelnej, jak ona się wytworzyła od czasów Grzegorza Wielkiego.

Od tego czasu Augustynizmu razem z jednostronnością Gottszalka zaniechano na rzecz praktycznej pobożności.

7. Wieczerza Pańska a Msza

Kościół starożytny nie doszedł do jednolitego poglądu na temat Wierzerzy Pańskiej. Dogmatu o Wierzerzy Pańskiej nie było. Dopiero okres Karolingów zrobił w tym kierunku poważny krok naprzód. Ponieważ w okresie tym miano wyraźną świadomość znaczenia obrazów, i umiano rozróżnić między obrazem a rzeczywistością, między podobieństwem a rzeczą, przeto elementy Wieczerzy przestały być tylko obrazem. Również rozwój Chrystologii zrobił tu swoje. W odczuwaniu współczesnych Chrystus historyczny ustąpił na ubocze przed Bogiem Chrystusem, który tylko przyjął naturę ludzką - Objawiciel ustąpił na ubocze przed tym, w którym nieograniczona moc Boża okazała się w sposób cudowny dostępna tylko dla Wiary. Kto zaś chciał poszukiwać tego pierwiastka boskiego, mógł go znaleść tylko w misteriach Kościoła, wśród których pierwsze miejsce zajmowała Wieczerza Pańska. Za naczelny postulat, postulat praktyki kościelnej, uchodziło już regularne powtarzanie ofiary mszalnej. Liczba mszy już w V wieku wzrastała: najpierw była jedna dziennie, potem więcej ich w jednym dniu. Nacisk położony był na ekspiacji codziennych grzechów. W tej samej mierze zmiejszała się liczba uczestników Wieczerzy Pańskiej wśród członków zboru. Ofiara mszalna i Komunia zaczęły stanowić dwie odrębne rzeczy. Jednocześnie wzrastało pragnienie doktrynalne ustalenia, jak się ma rzecz z treścią Wieczerzy Pańskiej.

Augustyn niedwuznacznie wypowiedział się za symbolicznym charakterem Wieczerzy, a wpływ jego był jeszcze silny, by po-

gląd ten mógł się na nim oprzeć. Lecz nie panował on już w tej kwestii niepodzielnie.

Z biegiem stulecia niejedno parło w kierunku realistycznego pojmowania Wieczerzy, wzrastała też chęć posiadania pewnej gwarancji odpuszczenia grzechów oraz przeżywania cudów. Uważano za rzecz niewątpliwą, że w elementach, dzięki poświęceniu ich przez kapłana, zachodzi pewna zmiana - że stają się one czymś innym, niż były przedtem. Tylko co do charakteru, istoty i rodzaju tej zmiany nie było jeszcze zgodności, to było jeszcze kwestią otwartą. Większość wierzących odpowiadała sobie na to pytanie tak, że w obu wypadkach: i w mszy i w Wieczerzy Pańskiej chodzi o prawdziwe ciało i krew Chrystusową, a nie tylko o ich oddziaływanie.

Wszystkie te potrzeby uwzględnił w swoim pojmowaniu sprawy mnich Radbertus.

Jako mnich noszący imię Paschasius, stąd zwany Paschasius Radbertus, urodzony pod koniec VIII wieku w Soissons, najpierw mnich, a potem od 842 r. opat klasztoru w Corbie w Pikardii, oczytany był w literaturze klasycznej jak i teologicznej, cieszył się zaufaniem zarówno w swoim zakonie, jak i w sferach dworskich, ale jednak został zmuszony na skutek wewnętrznych sporów do złożenia przed rokiem 853 godności opata. Był jednym z najwybitniejszych pisarzy kościelnych swojego czasu. Umarł koło 860 r. Z pism jego zachowało się do naszych czasów 10.

Jedno z najważniejszych to, Liber de corpore et sanguine Domini, napisane w 831/833. Jest to pierwsze samodzielne dzieło o Wieczerzy Pańskiej - jako takie ma oczywiście liczne braki, jest jednak, jak na owe czasy, podziwu godnym wyczynem. Gdyż autor usiłuje wyrównać podstawowe myśli teologii greckiej jak i Augustyńskiej z pojmowaniem ludowym, panującym w praktyce kościelnej, a przez to stworzyć prawdziwą doktrynę o Wieczerzy Pańskiej.

P o g l ą d y j e g o s ą n a s t ę p u j ą c e :

Bóg jest wszechmocą. Wszystko ostatecznie sprowadza się do jego woli, czy wydaje się to naturalnym, czy przeciwnaturalnym. Na tej woli Bożej opiera się też proces Wieczerzy Pańskiej, przy którym chodzi o nowy cud stworzenia, cud wszechmocy Bożej.

Sam Bóg codziennie, uproszony o to przez kapłana, przemienia w sakramencie przez Swoje święte słowo substancje chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, tak samo jak przez Ducha Świętego stworzył Jezusa w łonie dziewicy. Po konsekracji więc rzeczywiście istnieje prawdziwe ciało i krew Chrystusa, może więc być codziennie ofiarowane za życie świata. Jest to to samo ciało,które porodziła Maria,które Chrystus tu na ziemi za swojego ziemskiego życia nosił,i które teraz w niebie nosi-to właśnie ciało kapłan ofiaruje na ołtarzu.Fakt ten potwierdza szereg legend.Jeśli mimo to utrzymują się zmysłowo spostrzegalne formy chleba i wina,to dzieje się tak tylko dlatego,by uniknąć wstrząsów,by święte nie zostało sprofanowane,by rosła wiara.

Paschasius Radbertus zajmuje się także skutkami i działaniem Wieczerzy. Uczestnik jej zostaje uwolniony od lekkich grzechów codziennego życia, wiara jego zostaje wzmocniona, a nawet ciało jego fizycznie zjednoczone z Chrystusem, uczestniczy w Jego nieśmiertelności.Co prawda - i tutaj jest echo poglądów Augustyna: dotyczy to tylko wierzących. Tylko wierzący otrzymują w Wieczerzy coś więcej niż chleb i wino - mianowicie moc, tzn. to, co istotne w tym tajemniczym pokarmie, podczas gdy ten, który bez wiary bierze udział w zewnętrznym przebiegu tego misterium, nie tylko nic cudownego nie otrzymuje, ale nawet szkodę ponosi na duszy.

Szczególną więc zaletą tego dzieła jest to, że stoi ono na gruncie symbolicznego pojmowania Wieczerzy w starożytnym Kościele, chociaż jednak wielki wpływ na nie wywarła już praktyka mszalna.

Lecz Radbert nie znalazł jednomyślnego poparcia i przyjęcia jego poglądów. Gdy w latach 840 -tych przesłał swoje dzieło królowi Karolowi Łysemu, na jego życzenie wypowiedzieli się na ten sam temat: podeszły już w latach arcybiskup moguncki Hrabanus (poprzednio opat w Fuldzie) i mnich Ratramnus w Corbie.

Hrabanus w liście do opata Eigina z Prumy określał elementy Wieczerzy tylko jako symbole, które służą do tego, by jednostka duchowo zespoliła się ze zborem i jego Głową - Chrystusem. By tak być mogło, muszą elementy te być poświęcone, tzn. muszą przez Ducha świętego stać się sakramentem ciała Chrystusowego, czyli poświęcenie ich musi je podnieść do ich symbo-

licznego charakteru. Więc msza dokonuje tylko symbolu - ona stwarza w sposób mistyczny Ciało Chrystusowe. Z tego wynika, że Chrystus sakramentalny nie może być Chrystusem historycznym. I na tym polega różnica między Radbertem a Hrabanem. Stwarzane codziennie w mszy ciało Chrystusowe, a prawdziwe Ciało Chrystusowe - to pod pewnym względem jedno i to samo, ale jednak w zjawisku swoim są one całkowicie różne.

To co Hrabanus tylko z lękka naszkicował, dokładnie opracował Ratramnus w swoim dziele pt. De corpore et sanguine Domini, które napisał na zlecenie króla Karola Łysego. Fakt, że dzieło to napisał na zamówienie króla, w znacznej mierze krępował go w samym postawieniu kwestii. Król bowiem chciał wiedzieć, czy to, co w czasie nabożeństwa wierzący do ust swoich biorą, jest ciałem Chrystusowym w sposób mistyczny, czy rzeczywiście.

Ratramnus rozbił to na dwie kwestie:

1) Czy w Wieczerzy Pańskiej chodzi o tajemnicę, dostępną tylko dla oka duchowego, czy o coś dostrzegalnego zmysłowo dla oka cielesnego i

2) Czy chodzi tutaj o historyczne ciało Chrystusa, które Maria porodziła, które cierpiało, umarło, zmartwychwstało, i teraz siedzi po prawicy Bożej?

Odpowiedź Ratramnusa brzmi:

Zewnętrznie chleb pozostaje tym, czym był poprzednio. Elementy są więc tylko podobieństwem, przypomnieniem ciała Chrystusowego, ale nie nim samym. A jednak wierzący może otrzymać coś więcej, niż tylko chleb i wino - mianowicie rzeczywiście ciało i krew Chrystusa. Gdyż każdy otrzymuje to, w co wierzy. W Wieczerzy mieści się bezwarunkowo Ciało Chrystusowe, wprawdzie nie zmysłowo, a jednak rzeczywiście, i jako pokarm duszy dla wiary. Ponieważ przy całej tej sprawie chodzi o wiarę, więc jest wykluczone rzeczywiste, także dla zmysłów dostrzegalne istnienie ciała Chrystusowego. Może tutaj raczej chodzi tylko o coś, co prawda także rzeczywistego, ale jednak duchowego, czego odbiciem są elementy. Wszak i woda Chrztu staje się przez poświęcenie niczym innym, jak piastunem tego, co duchowe.

Ratramnus wyraźnie rozróżnia zmysłowe, spostrzegalne zjawiska a stojące za nimi tajemnice wiary. Siłą jego stanowiska było to, że stawał w opozycji do współczesnych sobie nastrojów żądnych cudowności. Cud przerywający związek naturalny czyniłby wiarę zbędną - dlatego Wieczerza Pańska musi pozostać cudem utajonym. Ratramnus chciał w ten sposób utrzymać dawny Augustynizm, lecz nie udało mu się przeciwstawić nauce o coraz wpływowszej praktyce mszalnej czegoś oryginalnego, trwałego.

O wiele korzystniejszą była sytuacja Paschasiusa Radberta, który uwzględniał nastroje współczesne. Ratramnus wrażenia nie zrobił - natomiast zwycięstwo należało do Radberta z jego popularnym realistycznym pojmowaniem.

8. Początki sakramentu pokuty, spowiedzi i odpustów

Jeszcze większe znaczenie niż dla dogmatu o Wieczerzy Pańskiej miał okres Karolingów dla rozwoju spowiedzi. Nie jakoby już wtedy doszło do owocnej na ten temat wymiany poglądów w słowie i w piśmie, czy nawet do sfinalizowania doktryny. Lecz ówczesne stosunki i w zakresie praktyki kościelnej stworzyły warunki przedwstępne, z których czasom późniejszym wystarczało już tylko wydobyć pewne zasady, by z nich stworzyć szczególnie ważną dla okresu pełnego średniowiecza naukę o pokucie i spowiedzi.

Bo jeżeli Wszechmocny Bóg był Bogiem sprawiedliwości, a zarazem Bogiem miłosierdzia, to za każdym grzechem musiała iść zarówno kara, jak i przebaczenie. Dlatego już Kościół starożytny znał stosowaną w imieniu Zboru dyscyplinę pokutną, której efektem było przebaczenie. Lecz ten rodzaj pokuty z pierwszych stuleci zanikł razem z Kościołem starożytnym, i w germańskich kościołach na północ od Alp nie był pielęgnowany. Bo jeżeli Karol Wielki domagał się za grube przestępstwa publiczne także publicznej pokuty kościelnej, a tego, kto jej odmawiał, wykluczał ze społeczności kościelnej, a tym samym wyrzucał poza nawias połeczeństwa, to było to raczej prowadzone przez Kościół postępowanie sądowe, dotykało ono nie tyle uczciwych członków kościoła, co raczej tych, którzy przez swoje postępowanie i tak stali poza nawiasem chrześcijańskiej społeczności.

Dla właściwych członków zboru w rachubę wchodziła raczej tylko tajna i dobrowolna spowiedź przed kapłanem, w której chodziło nie o publiczne, wszystkim wiadome przekroczenie zasad uczciwości obywatelskiej, lecz o codzienne drobne uchybienia w myślach, w mowie i w uczynkach. Ta tajna spowiedź przed kapłanem wywodziła się z życia zakonnego-klasztornego. Już w V-tym wieku zalecał ją w swoich południowo-galijskich klasztorach Jan Cassian jako środek przeciwko rozpanoszeniu się 8-miu grzechów głównych: obżarstwa, rozpusty, chciwości, opryskliwości, lękliwości, napuszoności, gniewu i pychy. Ze szczególną pieczołowitością uprawiano później tę praktykę w klasztorach iro -szkockich, gdzie podręczniki pokutne uwzględniały także grzechy w myślach - i z tego iro-szkockiego Kościoła przedostała się ta praktyka za pośrednictwem Columby (mnich irlandzki, z królewskiego rodu, żył od 521-597 r.) do Kościoła frankońskiego.

Z reminiscencji starokościelnej pokuty i z nowszych zwyczajów spowiedzi klasztornej rozwinęła się od VII wieku począwszy charakterystyczna dla Kościoła średniowiecznego spowiedz, która umożliwiała Kościołowi wnikanie we wszystkie stosunki życiowe swoich członków. Znika różnica między grzechami śmiertelnymi a lekkimi, świadomość grzechu nabiera głębi i upowszechnia się. Także i poza murami kalsztornymi każdy chętnie uznaje się za grzesznika, by potem przynajmniej raz w roku, zwykle w okresie postu przedwielkanocnego wyspowiadać się przed swoim duchownym i zyskać nawet bez uprzedniej satysfakcji absolucję. Ponieważ satysfakcja nie była już warunkiem absolucji, więc właściwie mogłaby zupełnie odpaść. A jednak pzostała, i uchodziła albo za pewnego rodzaju samoukaranie się, przez które człowiek unikał surowszych kar Bożych w tym życiu lub w czyścu, przy czym forma i ilość kar na podstawie Starego Testamentu i prawa germańskiego wzrosła, albo też uchodziła za dobry uczynek.

Lecz w miarę jak zadośćuczynienie - satysfakcja przestawała być warunkiem absolucji, punkt ciężkości przesunął się na absolucję kapłana, który dawniej był tylko orędownikiem współmodlącym się z grzesznym, doradcą jego i świadkiem spowiedzi złożonej przed Bogiem, obecnie zaś stawał się powoli ważną i nieodzowną osobą główną przy całym tym akcie.

Obraz tego rozwoju i zestawienie tego, co w okresie karolińskim na tym odcinku praktycznie się wykształtowało, podaje na przełomie X i XI wieku, od nieznanego autora pochodzące dzieło O prawdziwej i fałszywej pokucie . Widzi ono w każdym ochrzczonym śmiertelnego grzesznika, który jako taki musi regularnie czynić pokutę w postaci nacechowanej prawdziwą skruchą spowiedzi. Przy spowiedzi tej kapłan jako sługa Boży odpuszcza grzech. Lecz do oczyszczenia i uzdrownienia dopomagają chrześcijaninowi dopiero prawe owoce pokuty, polegające na bezustannym ubolewaniu nad grzechem i na zadośćczyniących uczynkach. Bez nich człowiek jest kandydatem do czyśćca - bez pokuty i spowiedzi nawet kandydatem do piekła. I oto mamy wyraźne zarysy nowego środka łaski w Kościele: Sakramentu spowiedzi.

O pomnożeniu lub zmniejszeniu liczby czynów pokutnych miał pierwotnie kapłan decydować tylko po duszpasterwku. Ponieważ jednak przypisano im rzeczową wartość przed Bogiem, wytworzyła się już wcześnie praktyka, że szczególnie uciążliwe lub surowo wymierzone czyny pokutne zamieniano na mniej uciążliwe. Zamiast postu składano pieniądze na jakiś dobry cel. Po początkowych oporach, zwyczaj ten wszędzie się przyjął do końca IX-wieku. Kościół nie oofnął się przed tym, by jarzmo, pod którym biedacy żałośnie jęczeli uczynić bogatszym coraz lżejszym. Ostatni potem krok polegał na tym, iż ułatwienie takie zapewniono ogólnie wszystkim wzamian za pewne rzeczowe świadczenia na rzecz Kościoła. To zaś prowadziło wprost do instytucji odpustów.

9. Rzut oka wstecz na okres wczesnego średniowiecza

Wczesne średniowiecze, okres młodości ludów germańskich a zarazem okres nowych początków, korzyło się w podziwie zarówno przed potężnymi Cezarami Rzymskimi jak i przed miarodajnymi teologami starożytnego Kościoła. Od nich czerpać naukę to dawało zarówno zadowolenie wewnętrzne, jak i po prostu uchodziło za religijny obowiązek. Jednocześnie widziano w biskupie rzymskim duchowy autorytet i dopasowywano się, zarówno jeżeli chodziło o kult i doktrynę jak i, jeżeli chodziło o organizację klasztorów i nauczanie kościelne do tego, co dyktowała Italia. Natomiast za niedopuszczalne uchodziło w oczach tych konserwatyw-

nych ludzi kroczenie własnymi drogami lub osiąganie własnych teologicznych zdobyczy, jak np. hiszpański Adopcjanizm. Mimo to jednak, w rzeczywistości nie było to wczesne średniowiecze tak bardzo zależne i niesamodzielne, jak samo w siebie wmawiało. Niezużyta jeszcze młodociana siła tych świeżych ludów parła ją nieświadomie do aktywności. Na czele tych niezależnych stał sam cesarz Karol Wielki. Jego szacunek dla antycznej klasycznej kultury nie był taki wielki, by nie miał się on odważyć w kwestii obrazów zająć stanowisko inne niż zajęło Bizancjum, a jego respekt przed mądrością chrześcijańskiego Rzymu nie był taki głęboki, by w potraktowaniu symbolu ekumenicznego, Nicaeno-Konstantynopolitańskiego, nie przypisać sobie lepszego sądu, niż miał o tym papież. Lecz śmiałość jego nie porwała oficjalnego Kościoła jego olbrzymiego państwa.

Dygnitarze kościelni na jego terenach byli ludźmi ładu, posłuszeństwa i wypróbowanej tradycji. W świadomości, iż kierowany przez nich Kościół jest Kościołem misyjnym, którego masy ludowe mają się dopiero uczyć i skądinąd przyjmować, zanim same zaczną dawać i tworzyć, ograniczali swój pęd tylko do studium uznanych mistrzów, w szczególności Augustyna i Grzegorza. Ale i tak dwaj mężowie wykroczyli poza te utarte ramy. Saksończyk Gottszalk był bodajże pierwszym teologiem na ziemiach niemieckich, podczas gdy ziemia francuska wydała pierwszego filozofa, Jana Szkota Eriugenę, który przypominając poniekąd samodzielne chody greckiej świeckiej mądrości, wypadł z ram swojego ortodoksyjnego otoczenia i w swoich spekulacjach mistycznych prządł dalej nić, która ciągnie się poprzez długie wieki historii kościoła. Pęd twórczy okresu karolińskiego był nawet tak silny, iż doprowadził do wzbogacenia zdobyczy dogmatycznych. Kościół starożytny obchodził Wieczerzę Pańską i o jej praktycznym zastosowaniu różne snuł myśli. Ale dopiero dla czasów Radberta i Ratramnusa było to zastrzeżone, by zdumionemu światu pokazać, iż w tej czcigodnej uroczystości kościelnej tkwią problemy, których rozwiązanie miało przynieść z sobą liczne i wielkie trudności, i wywołać poważne spory i walki. Również o pokucie rozmaicie myślano w starożytności, ale dopiero zachodniemu Średniowieczu przypadło w udziale wyciągnąć z tego starożytnego obyczaju kościelnego doktrynalne

konsekwencje. I oto z macierzystego łona przeważnie receptywnego okresu zaczęły się wyłaniać zaczyny dwóch nowych dogmatów, które się miały stać centralnymi doktrynami średniowiecza. By te dwie doktryny: O Wieczerzy i Mszy, i o pokucie i spowiedzi, mogły się istotnie w pełni rozwinąć, do tego potrzebne było lepsze naukowe przygotowanie, jakie dać mogły dopiero zachodnie uniwersystety, które od XI stulecia zajęły miejsce benedyktańskich szkół klasztornych.

D z i a ł d r u g i:

ROZBUDOWA KATOLICKIEJ DOKTRYNY KOŚCIELNEJ PRZEZ SCHOLASTYKĘ

1. Rozbudzenie się zainteresowań naukowych od XI wieku

Już w X stuleciu zrodziły się w klasztorze w Cluny idee o niebywałym zasięgu, mające zrazu na celu podniesienie Zakonu Benedyktyńskiego, który po okresie wzmożonej działalności misyjnej i naukowej z biegiem czasu uległ rozleniwieniu- idee, które jednak wkrótce zelektryzowały także świeckich kapłanów i nawet laików, a zmierzały świadomie do podniesienia Chrześcijaństwa. Za postulat chwili proklamowali inicjatorzy reformy całkowitą wolność Kościoła od wszelkich wpływów świeckich, a niebawem po prostu panowanie Kościoła nad światem. W ten sposób zwycięstwo kierunku kluniackiego sprowadzało za sobą tak charakterystyczne dla średniowiecza przeniknięcie ducha kościelnego do wszelkich stosunków ludzkich i uzależnienie stosunków tych od opinii czynników kościelnych.

Przekształcenie się reformy obyczajów po prostu w kwestię władzy i mocy zapewniło ideałom pseudoizydoriańskim, które w IX wieku miały tylko nieznaczny wpływ, w wieku XI całkowite opanowanie umysłów. Po dłuższych walkach przeforsował się wreszcie pogląd, że papież jest jedynym i nieograniczonym władcą i panem Kościoła, i że w Rzymie schodzą się wszystkie nici zarówno kościelno-religijnego, jak i politycznego życia. Na podłożu tego prądu kluniackiego mogli kardynałowie Humbert i

Hildebrandt koło połowy XI wieku wystąpić z tym uroszczeniem, iż Kościół musi być wolnym od państwa także pod względem fizycznym, w wyborze swoich czynników i w zarządzie swojego, coraz to bardziej a stale wzrastającego majątku. Książę świecki, który - choćby i w najszlachetniejszej intencji - wywiera wpływ na wybór biskupa, już przez to samo jest kacerzem. Inwestyturą jest symonią, i sprowadza zarówno na tego, który ją stosuje, jak i na tego, który się jej poddaje karę kościelną. W dodatku jeszcze współczesne stosunki ukształtowały się tak pomyślnie dla Hildebrandta jako papieża Grzegorza VII, że mógł on chytrze urzeczywistnić te uroszczenia. Tylko Kościół Rzymski, posiadając pełnię praw, posiada także wyłączne prawo panowania nad światem. Władającemu nad Kościołem papieżowi podlegają więc nie tylko biskupi i sobory, ale i wszyscy laicy, nie wyłączając samych cesarzy i królów. W ten sposób papież ustanowiony "canonicae",to znaczy prawowicie, zgodnie z prawem kościelnym, jest panem Kościoła i wszystkich państw świata. Książęta świeccy, to tylko jego lennicy, podobnie jak w kwestii zbawienia swych dusz, są oni w swoich uprawnieniach władców zależni od papieża. Posiadając moc wiązania i rozwiązywania, ma ich papież, i według ich duszy, i według ich ciała w swojej ręce. Wszystkie walki, stoczone między cesarzami a papieżami, w ciągu XI, XII XIII stulecia, zarówno przy pomocy środków duchownych, jak i na polach bitew orężnie, były tylko wynikiem urzeczwistniania tych pretensji, podniesionych przez Grzegorza VII i nigdy potem już nie zdystansowanych, że papież jest nieomylny, że papież jest święty, że papież jest panem wszechwładnym na ziemi, a jego władcza dłoń sięga i do czyśćca i do nieba.

Tak więc Kościół na wyżynie średniowiecza stał się istotnym władcą świata. Lecz przez to sam stał się częścią tego świata - i wyłaniało się niebezpieczeństwo, że pierwiastek duchowy zostanie przytłumiony przez świecki. Na razie oczywiście nie było ono jeszcze tak groźne. Władczym aspiracjom towarzyszyło rzetelne usiłowanie moralnej poprawy i religijnego pogłębienia. Element religijny, ujęty w karby kościelności, zawładnął w sposób korzystny i zbawienny nad wszystkimi dziedzinami życia.

Reforma ta nawiązywała do ideałów przeszłości, które oczywiście nie były całkowicie bez zarzutu. Wywodząc się z kół mniszych, upatrywała ona szczytowe punkty pobożności w ascezie i mistyce, w kulcie świętych i relikwi i w hojnych świadczeniach na rzecz Kościoła. Takiej postawy nie umiały wyzbyć się nawet umysły i dusze trzeźwe i poważne. Poza tym świadomie przez reformę forsowane prawo kościelne prowadziło do skostnienia życia religijnego i przez liczne fałszerstwa i bezwzględny przymus torowało drogę całkowitemu ześwieczczeniu Kościoła. Obok tego wszystkiego jednakże istniało godne uwagi wygimnastykowanie umysłów, i w tak pełnym i bujnym rozkwicie nigdy dotąd nie spotykana pobożność.

Scholastyka zapoczątkowana przez Anzelma, Abelarda i Piotra Lombardzkiego postawiła sobie za zadanie: dialektycznie przepracować przyjęty od starożytnego Kościoła materiał dogmatyczny środkami współczesnej wiedzy, by potem - co prawda na drugim planie-także twórczo wystąpić.

Ten element racjonalny zwraca uwagę, już, gdy Lanfrank i Berengar rozpatrują kwestię Wieczerzy Pańskiej przy pomocy argumentów rozumowych. Odtąd żaden wybitniejszy teolog nie rezygnował z siły dowodu rozumowego. Różnica mogła dotyczyć tylko zasięgu, jaki przyznano albo dowodom rozumowym, albo wierze. Jedni widzieli w rozumie tylko pożyteczną podporę wiary, inni uważali go za namiastkę słabej wiary. Poza tym oczywiście scholastyk cenił także dziedzictwo po przeszłości. Tym dziedzictem zaś była i filozofia antyczna i teologia starokościelna. Cenił je zaś nie tylko dlatego, że to było dziedzictwo po przeszłości, ale i dlatego, że to co starożytne, dawne, w ogóle cieszyło się większym poważaniem. Duchowo przetrawić i przedrzeć się przez ten odziedziczony materiał, zrozumieć go i dowieść go, to było teraz zadaniem nauki, i to jest istotą Scholastyki.

Zarazem jednakże dobywało się na powierzchnię całe mnóstwo zupełnie nowych idei i tendencji i niepokoiło umysły. Jako piastujący najwyższe "Magisterium" w Kościele i w interesie swojej pozycji władczej zwrócił na to zjawisko uwagę i papież - a także i nabożni zaczęli z nieufnością śledzić wyczyny tych niespokojnych i skłóconych z sobą dialektyków. Toteż nie

obeszło się bez napięć. Gdyż żądza wiedzy nie dała się długo utrzymać w pętach. Znaleźli się wkrótce śmiałkowie, którzy zaczęli wykazywać nawet u tych dawnych mistrzów braki i skłonni byli przyjąć od nich tylko to, co wytrzymywało krytykę rozumu. Bez filozofii nie mogli obejść się nawet teolodzy, uznający bez zastrzeżeń to, co było przykazane.

Oficjalnie zwalczali oni dialektyków, ale potajemnie porozumiewali się z nimi, i w każdym razie wiele się od nich nauczyli. I to jest znamienne w tym pierwszym okresie rozwoju Scholastyki.

W tym czasie wielką poczytnością cieszyły się dzieła filozofa rzymskiego z czasów Teodoryka Wielkiego, Boecjusza, 470-524, autora dzieła napisanego przezeń w więzieniu na krótko przed egzekucją: De consolatione philosophiae - O pociesze filozofii. Przypisuje mu się, prawdopodobnie fałszywie, także autorstwo szeregu dzieł chrześcijańsko - teologicznych. Oprócz tego tłumaczył on pisma Arystotelesa, zwłaszcza Kategorie, i Porfiriusza Isagoge = Wprowadzenie, i przez to wprowadził Arystotelesa do średniowiecza.

Na porządku dziennym znalazły się podstawowe kwestie dialektyczne. Już w XI w. zaczęto intersować się zagadnieniem " stosunku gatunku do istoty jednostkowej". Kierunek zwany "hominalizmem" stawiał pytanie: czy rzeczywiste istnienie należy przyznać tylko istocie jednostkowej, pojęciu gatunkowemu zaś tylko o ile stanie przed nami zmysłowo jako słowo? Tak rozstrzyga sprawę Roscellinus z Compiegne. Kierunek odwrotny, "Realizm", reprezentowany przez Wilhelma z Champeaux stawia pytanie: czy rzeczy jednostkowe nie stanowią raczej różniącego się tylko przez swoje przydatki odbicia tego, co ogólne i co wszystkim jest wspólne.

Z rozrostem problematyki naukowej szedł w parze także wzrost potrzebny nauczania. Zrodziła je ciasnota szkół klasztornych, wskutek czego zaczęli się skupiać w grupy nauczyciele ściągający ku sobie słuchaczy swoją sławą, i z tych skupisk nauczycieli i uczniów rozwinęły się sławne w całym ówczesnym świecie uniwersytety. Na uniwersytetach przedstawiano naukę kościelną w zwartym układzie i starano się uzgodnić ją z poznaniem naturalnym. Trudności i różnice zdań wyłoniły się dopiero przy kwestii; jak to zrobić?

Stosunek między tym, co mistrze mieli z sobą wspólne, a tym, co ich od siebie dzieliło, występuje wyraźnie w stosunku, jaki zachodził między Anzelmem z Canterbury a Abelardem.

Anzelm był pochodzenia germańskiego - Abelard romańskiego. Anzelm ujmował Scholastykę spekulatywnie, Abelard dialektyczno-krytycznie. Anzelma cechowało przywiązanie do tego co przejął, Abelard poszukiwał nowych horyzontów - był nowatorem.

Anzelm, urodzony w 1033 r. w Aosta, potomek longobardzkiej rodziny, zachęcony sławą rodaka swego Lanfranka, udał się za nim do klasztoru Bec w Normandii, tam został mnichem, potem opatem i zasłynął wkrótce jako nauczyciel. Od 1093 r. był arcybiskupem w Centebury, lecz ponieważ podzielał stanowisko papieża Grzegorza VII w kwestii pojmowania istoty Kościoła, popadł w konflikt o inwestyturę z królem Henrykiem I. Umarł w 1109 r. Z jego spuścizny literackiej zawierają Monologium i Proslogium spekulacje o Bogu. Główne jego dzieło teologiczne, Cur Deus Homo - Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? powstało w roku 1098. Anzelem był głównie praktykiem kościelnym, budowniczym gmachu Kościoła. Krytyka jako taka nie odpowiadała mu, filozoficzne kwestie szkolne nie interesowały go. Wystarczało mu negatywne stanowisko względem nominalizmu. W swoim Monologium opowiedział się za umiarkowanym realizmem: duchowe prawzory wszystkiego, co rzeczywiste, istnieją od dawien dawna w Duchu Bożym. Te prawzory są istotne w rzeczach, poznawalne dla nas przez to, że duchowe obrazy z nich spływają do naszej duszy. Rzeczą główną dla Anzelma była zawsze spekulacja teologiczna. Wyraźnie sięgał do Augustyna i przyswoił sobie naukę kościelną w jej całokształcie w ten sposób, iż samodzielnie wznosił jej gmach na gruncie osobistego przeżywania. Jego zdaniem droga prowadzi od wiary do wiedzy i rozumienia. "Credo ut intelligam" - to była jego zasada: "Wierzę, by zrozumieć". Lecz posunięcie się od wiary do wiedzy możliwe jest tylko tam, gdzie się chce wierzyć, dlatego trzeba podporządkować się autorytetowi nauki kościelnej. Wszelkie poznanie nie wykracza poza te moralne granice. I właśnie to połączenie ugięcia się przed autorytetem Kościoła z jednej strony, a śmiałej spekulacji z drugiej strony, nabożnego przeżywania i naukowego ujmowania zadadnień uczyniła z Anzelma przedbieżcę i pioniera teologii scholastycznej.

Lecz tytuł "Ojca Scholastyki" przysługuje jeszcze bardziej Abelardowi. Gdyż dopiero jemu zawdzięcza scholastyka swoją dialektyczną metodę.

Abelard (właściwe imię jego brzmiało Pierre do Palais) urodzony w 1079 r. w Palais w Bretanii jako syn rycerza, był najpierw uczniem nominalisty Roscelina, później w Paryżu uczniem realisty Wilhelma z Champeaux, z którym jednakże bardzo wcześnie z młodzieńczą zuchwałością i czupurnością zadarł. Następnie uprawiał teologię u Anzelma z Laon. W Paryżu zrobił wielkie wrażenie w szkole katedralnej swoimi wykładami o Ezechielu. Jednocześnie rozbudził się w nim trubadur: rycerski pieśniarz miłosny. Wszczął romans z Heloizą, utalentowaną swoją uczennicą, siostrzenicą kanonika Fulberta, zawarł z nią potajemne małżeństwo, co miało bardzo tragiczne następstwa: ściągnął na siebie gniew wuja Heloizy, który go kazał wykastrować. Ponieważ na skutek tego zamknięta była przed nim droga do wyższych godności kościelnych, wstąpił do klasztoru w St.Denis, a Heloiza wstąpiła do klasztoru w Argenteuil. Lecz potem znowu uzyskał od 1118 do 1121 pozwolenie wykładania teologii, przez co ściągnął do siebie liczne grono słuchaczy. Lecz niebawem znowu zaczęły się trudności kościelne. Synod w Soissons w 1121 potępił jego dzieło De unitate et Trinitate divina jako sabeliańskie. Tak samo brali mu za złe jego współmnisi wyniki jego badań historycznych. Osłoniony przez legata papieskiego otrzymał zezwolenie na pobyt w Nogent nad Sekwaną, gdzie stworzył sobie pustelnię i założył kościół "oratorium" Paracletum. Lecz i tam zjechało się dużo wielbicieli jego - ale i tam też dosięgła go nienawiść wrogów z kół kościelnych, w szczególności Norberta i Bernarda z Clairveaux. Prawie że nie był pewny swego życia jako opat klasztoru św. Gildasiusza w Rhuys w Bretanii. Tymczasem Heloiza zamieniła darowane jej przez niego "Paracletum", jego pierwotną pustelnię w sławny klasztor żeński. Częste odwiedziny Abelarda w tym klasztorze żeńskim ściągnęły na oboje podejrzenia dalszych między nimi stosunków, wobec czego napierany przez licznych przeciwników, między innymi przez Bernarda z Clairveaux ograniczał się Abelard odtąd tylko do wylewnej korepondencji z Heloizą. Jego listy do niej, a następnie własny opis jego "klęsk życiowych"

- Historia calamitatum stanowią bardzo ciekawy dokument obyczajowości średniowiecznej. Najgorzej atoli dotknęły Abelarda klęski na odcinku teologicznym, którym ten niegdyś zuchwały i śmiały polemista z wrogami osobistymi i ideowymi, nie sprostał. Był wtedy już człowiekiem złamanym. Wieść o nim dotarła bowiem i do Rzymu, i tam zorientowano się, że przeciwko takiemu człowiekowi należy wystąpić surowo.

Synod stojący pod wpływem Bernarda, na skutek uprzedniego porozumienia się jego wrogów, potępił szereg jego zadań. Abelard apelował wprawdzie do Rzymu, lecz to nie uratowało jego "kacerskiej" teologii, tym bardziej, że Bernardowi udało się oczernić go w Rzymie jako inspiratora Arnolda z Brescii. Na schyłek jego życia przyjął go do dawnego klasztoru opat Piotr z Cluny, gdzie też Abelard zmarł w 1142 r. Pochowany w Paracletum połączył się z umiłowaną Heloizą w 22 lata później, po jej śmierci w 1166 r. we wspólnym grobie, z którego sarkofag ich został w 1817 r. przeniesiony na cmentarz Pere Lachaise w Paryżu, gdzie do dziś dnia nad ich grobem duma wielu romantycznych zakochanych.

Spośród ważniejszych dzieł Abelarda wysuwają się na czoło: Theologia Christiana (jest to przeróbka dzieła De unitate et trinitate divina), Introductio in theologiam, Sic et non, Historia calamitatum, Listy do Heloizy, które niektórzy badacze uważają atoli za fikcję literacką dokonaną przez samego Abelarda, Komentarze do listu do Rzymian, z ważnymi dogmatycznymi partiami o Zakonie, predestynacji, grzechu i pojednaniu.

Również Abelard (podobnie jak Anzelm) zna, uznaje i ceni autorytet, lecz obok autorytetu stawia jako niezbędny czynnik rozum. Oba - i autorytet i rozum - pochodzą od Boga, i oba razem stanowią klucz do zrozumienia prawdy, do której nie dociera się bez odrobiny wątpliwości. Lecz gdy Abelard mówi o nauce kościelnej, to nie ma na myśli jakiegoś całokształtu poglądów, któremu należałoby jako stojącemu ponad rozumem podporządkować się, by potem znowu przedstawić go w swobodnej spekulacji, lecz ma na myśli poszczególne tezy doktrynalne. W nich atoli Abelard znajduje zawsze jakieś tak i nie - Sic et non (stąd tytuł jego dzieła).

Opanowanie w szczegółach tych sprzeczności możliwe jest tylko przez zgodne z rozumem wyjaśnienie treści Pisma Świętego.

Odpowiednio do tego widzi Abelard zadanie teologii, wiernej swej istocie, nie w tym, by swoją wolę podporządkować nauce kościelnej lecz w tym, by ją rozumem uchwycić i uzgodnić z tezami filozofii. I na tym polega główna różnica między Abelardem a Anzelmem. U Abelarda utrzymana jest równowaga między chłodnym sądem naukowym a celami, które wyraźnie przyświęcają Kościołowi. Wyczuwali to już jego współcześni. I właśnie dlatego miał Abelard takie wzięcie. Przeciwnicy jego mogli się wobec niego ostać tylko wtedy, jeśli sięgali także po oręż rozumu. Zresztą także politykom kościelnym odpowiadała bardziej rozsądna metoda Abelarda niż nieżłomne i niewzruszone trzymanie się tego, co przekazane, które stosowali jego przeciwnicy. Toteż Abelard zyskał sobie poklask najlepszych umysłów we Francji. Sukcesy jego potęgowała ujmująca jego powierzchowość, wszechstronna wiedza, porywająca wymowa, i... wzruszające losy i perypetie życiowe: romans z Heloizą, potajemne małżeństwo, tak srogo ukarane przez wuja Heloizy, Fulberta, wstąpienie obojga do klasztoru, przekształcenie przez nią darowanej jej przez niego dawnej jego pustelni w klasztor, gdzie Abelard, złamany swoimi "calmitates" bywał. Jako zjawisko niesamowite traktowali Abelarda nienawidzący go z całej duszy Bernard z Clairveaux i skupiające się koło niego koła mistyków, którzy sami krocząc niebezpiecznymi ścieżkami subiektywnej mistycznej religijności nie chcieli wystawiać nauki kościelnej na chwiejne flukta ludzkiego rozumu. Ci też mistycy dwukrotnie przeforsowali jego potępienie. Lecz sprawa Abelarda przez to nie upadła. Szerokie koła jego zwolenników odpowiedziały na te postępiające wyroki mistrza kpiną i oburzeniem. I wreszcie naukowa teologia wszędzie się przeforsowała. W osobie papieża Aleksandra III objął stolicę papieską uczeń Abelarda (1159-81).

Toteż bujnie już w XII wieku rozwinięta teologia sięga, jeżeli chodzi o treść doktryny, do Anzelma, ale jeżeli chodzi o metodę, do Abelarda. Teologia ta dochodzi do głosu i w potraktowaniu pojedynczych tematów, i w zawierających całokształt, a do celów dydaktycznych dostosowanych podręcznikach. Najwybitniejszymi przedstawicielami są tutaj Hugo od Świętego Wiktora i Piotr Lombardzki.

Hugo od Świętego Wiktora, pochodzenia saksońskiego, prawdopodobnie z rodu hrabiów Blankenburg - Regenstein w górach harceńskich,urodzony koło 1097 r., uczęszczał do szkoły klasztornej w Hamersleben przy Halbersztacie, podróżował w 1115 po Francji, tutaj został regularnym kanonikiem św. Augustyna i wstąpił jako taki do znanego jako ognisko nauk klasztoru. Św. Wiktora w Paryżu, i w 30 tym roku życia został przełożonym szkoły klasztornej. Doprowadził szkołę tę do wielkiego rozkwitu i wywierał przez nią znaczny wpływ. Słabego zdrowia i wątłej struktury fizycznej, zmarł już w 1141 r., licząc lat 44.

Sam Hugo nie włączał się do wielkich nurtów współczesnych, lecz jako cichy myśliciel wywarł wielki wpływ na czołowe jednostki, i to zarówno w kierunku kontemplacyjnej mistyki, jak i w kierunku naukowego myślenia. Starał się przede wszystkim o "krótkie zestawienie treści Pisma Św", traktując, zgodnie z biegiem dziejów zbawienia, najpierw o stworzeniu i upadku w grzech, a potem szeroko przedstawiając całe dzieło odkupienia. W swym dziele pt.: De sacramentis christianee fidei (tutaj słowo "sacramentum" pojęte jest w znaczeniu "tajemnice")przedłożył pierwszą na Zachodzie,samodzielnie opracowaną dogmatykę, z całą jej problematyką. Tak jak u Anzelma, tak samo u Hugona wiara to podporządkowanie woli prawdzie, która nie jest niedostępna dla rozumu, ale jest ponadrozumowa. Dlatego też zasługa polega nie na tym, że przyjmujemy to, co jest dowiedzione, a raczej na tym, że to co ponadnaturalne, a przeto i ponadrozumowe przeżywamy tak, jak to w sposób doskonały podaje Pismo święte.

Piotr Lombardzki, urodzony na pocz. XII. w. w Nowarze, syn ubogich rodziców, studiował w Bolonii, Reims, Paryżu. We Francji zajął się nim opat Bernard z Clairveaux. Turdno przyjąć, że Piotr był osobistym uczniem Abelarda, lecz jednak stał pod wybitnym wpływem jego teologii. W Paryżu, gdzie miał także kontakty z klasztorem św. Wiktora, był nauczycielem szkoły katedralnej "Notre-Dame" i tam napisał swoje słynne 4 Księgi Sentencji, może jeszcze przed 1150 r. Poza pracą naukową piastował także przez krótki czas godność biskupa Paryża. Umarł przypuszczalnie w 1160 r.

Piotr Lombardzki (Petrus Lombardus) swoim dziełem Sentencje w krótkim czasie przyćmił wszystkie inne podręczniki dogmatyki, tak iż wszyscy następni "docenci" chcieli być tylko "sentencjarzami" = wykładowcami jego sentencji. Zawierają one bogaty materiał nauczania, są przejrzyste w układzie, wstrzemięźliwe w sądzie. Piotr podaje w nich naukę dawnych mistrzów, ale uwzględnia też poglądy współczesnych. W metodzie idzie śladami mistrza Abelarda, lecz w treści unika jego jednostronności i trzyma się raczej wykładu mężów takich jak Hugo. Przez ten umiar dał swoim współczesnym to, czego potrzebowali: mianowicie uniknął Scylli dialektyki, jak i Charybdy spekulacji. Lecz umiał też (i tu okazał się uczniem Abelarda) głęboko wniknąć w poszczególne tematy rozumem i przepracować je naukowo. Przy każdym problemie przytaczał "pro"i "contra" = "za" i "przeciw" dawnych i nowych autorytetów i skrupulatnie jedno i drugie rozważał. W ten sposób opracował w "Sentencjach" doktrynę w stworzeniu, upadku w grzech, o osobie i dziele Chrystusa, włączając w nie naukę o chrześcijańskich cnotach, o sakramentach i rzeczach ostatecznych, i dał dokładny przegląd wszystkich zagadnień chrześcijańskiej teologii, jakie wówczas zaprzątały umysły. Z dziedzictwa starożytnego Kościoła wydobył doktrynę o Bogu i Chrystusie, współczesną pobożność zaspokoił roztaczając kwestię grzechu i łaski, a cele Kościoła papieskiego uwzględnił, dając obszerny i podstawowy wywód na temat nauki o sakramentach.

Przez okrągło 100 lat kroczyła teologia drogami wytkniętymi jej przez Hugona od Św. Wiktora i Piotra Lombardzkiego, nie wzbogacając w znaczniejszy sposób samego dogmatu. Liczne dogmatyczne podręczniki owych dziesięcioleci, (z których dotąd zaledwie drobna część jest wydana), wzmogły tylko zamiłowanie do kwestii filozoficznych i biegłość w dialektycznym traktowaniu tematów. Zarazem wygładzały one formułki dogmatyczne, wzbogacały terminologię i stwarzały jednoznaczne pojęcia, przy pomocy których możliwe było potem wydatne rozprawienie się w kwestiach teologicznych. Tak też tłumaczy się fakt, iż również ci ze szkoły Hugona czy Lombardczyka wywodzący się nauczyciele nie uniknęli, podobnie jak ich mistrze tego losu, iż zostali razem z Abelardem napiętnowani jako kacerze. Gdyż

mimo swego umiarkowania przekroczyli jednak zbyt ciasne ramy tego, co było z czasów dawniejszych przekazane i jedynie dozwolone dla konserwatywnych. Skupiały się zaś te wrogo do nauki nastawione grupy koło Bernarda z Clairveaux, którego mistyka stała w przeciwieństwie do scholastyki.

Już Hugo, nawiązując do Jana Szkota Eriugeny, podjął na nowo spekulację mistyczną i zapewnił jej w trójczłonowym posuwaniu się od zmysłowego postrzegania poprzez dogłębne badanie do wolnego oglądania zwarte ramy, które Bernardowi wystarczało tylko przejąć. O ile Scholastykom chodziło o rozumowe przyswojenie sobie treści doktryny kościelnej, o tyle Bernard kładł nacisk na doznanie zbawienia, a w ośrodku tego doznania musi stać Jezus, którego królowanie polega na Jego poniżeniu. Właśnie jako pokornie usługujący, jako boleśnie cierpiący jest Jezus naszym Panem i Królem. Tylko w ten sposób mógł On się do nas zbliżyć, tylko na tej drodze my możemy za nim kroczyć. Wgłębiając się w poszczególne etapy Jego cierpienia, przeżywamy Go zarówno według Jego człowieczeństwa, jak i według Jego Boskości.

Duch północny nie zadowolił się tym, co mu Rzym z doktryny starożytnego Kościoła przekazał. Zresztą już się zdążył znacznie podkształcić i sam zaczął stawiać własne kwestie i problemy, i układać swój stosunek do Chrześcijaństwa na swój własny sposób. Chrześcijanin zachodni chciał na gruncie doktryny kościelnej coś przeżyć i w jakiś sposób wewnętrznie ją sobie przyswoić. W ten sposób wzbogacało się religijne życie dusz. Na czoło wysunęły się kwestie praktyczne: grzech i łaska, nawrócenie i poświęcenie. Antyczny charakter dawnego Chrześcijaństwa ustąpił miejsca nowemu pojmowaniu, którego początki można śledzić aż do X stulecia wstecz.

Bernard z Clairveaux należy do wielkich osobistości historii Kościoła. Wpływ jego sięga poza średniowiecze. Urodzony w r. 1090 w Fontaine przy Dijon jako syn rodziny rycerskiej, obrał karierę naukową, lecz wcześnie został mnichem, w niedługo przedtem zreformowanym benedyktyńskim klasztorze w Citeaux, stamtąd zaś przeniósł się do "filialnego" (w stosunku do Citeaux) klasztoru w Clairveaux. Surowość ascezy, mistrzostwo w duszpasterzowaniu i porywająca wymowa zapewniły mu wkrótce o wiele szerszy wpływ niżby to z jego stanowiska wynikało, w szcze-

gólności wpływ na klasztory filialne z Citeaux. Jednocześnie zyskał wpływ na całą politykę kościelną we Francji. Zaczął popierać młody jeszcze podówczas Zakon Rycerski Templariuszów. Przede wszystkim zaś stanął od roku 1130 po stronie papieża Inocentego II przeciwko jego kontr-papieżowi Anakletowi II. Działał w kierunku uznania przez dwory królewskie we Francji, Anglii i Niemczech za prawowitego papieża Inocentego II, co do którego był pewien, że ma na oku jedynie interesy kościoła, i współdziałał przy powrocie papieża do Włoch. Mając dzięki temu potężne wpływy, z łatwością przeprowadził potępienie swojego wroga Abelarda w Rzymie. Największy zaś wpływ zyskał wtedy, gdy jeden z mnichów jego klasztoru został papieżem jako Eugeniusz III. Wtedy także płomienną swoją wymową przyczynił się do zorganizowania II Wyprawy Krzyżowej, w której wziął udział nawet Konrad II niemiecki, wbrew swemu pierwotnemu zamiarowi i wbrew rozsądkowi. Że przedsięwzięcie to zupełnie się nie udało, brano mu bardzo za złe, lecz on sam tym się nie stropił. Zmarł w pełni sił ducha i woli w roku 1153. Jeżeli chodzi o jego spuściznę literacką, to ważne są z niej liczne listy, spośród nich obszerny list 190-ty: Przeciwko niektórym błędom Abelarda do papieża Inocentego II, oraz Kazania, wśród nich 86 mistycznych i alegorycznych na tematy z Pieśni nad pieśniami Salomona.

Dopiero Bernard wszczął na Zachodzie, w Kościele zachodnim mistykę Jezusową, z Jezusem jako mężem boleści, barankiem golgockim - ten rys mistyki nie zanikł już w Kościele, najwyżej tylko tymczasowo. Temu Jezusowi poddajemy się w poczuciu naszego grzechu i w zaufaniu w dobroć Boga. Bernard jako uczeń Augustyna, zna moc grzechu w całej jego potędze, lecz mimo to opowiada się także za wolnością woli ludzkiej. Bo jeżeli nawet wola poddała się dobrowolnie obcej jej mocy grzechu, to jednak inaczej przez łaskę nakierowana wola może się od tego naporu uwolnić. Jeżeli więc człowiek przez grzech utracił część swej woli i swojego rozumu, to jednak Jezus dopomaga mu do nowej silnej woli i mocy. To oddziaływanie Jezusa na grzesznika odbywa się w trzech stopniach, czyli - jak Bernard powiada - w trzech "pocałunkach": człowiek całuje nogi Jezusowe, zagłębiając się w mękę Jezusową i poznając w niej miłość Bożą a swój

własny grzech. W czym dotychczas wierzył tylko Kościołowi, tego teraz doznaje osobiście, i w ten sposób się nawraca. Całuje ręce Jezusowe, biorąc z nich wzór i moc do dobrych uczynków miłości i pokory. Te zaś pobudzają go dalej do pokuty i spowiedzi, podczas gdy łaska wlewa weń wiarę, nadzieję, miłość, daje mu siłę do służenia w sposób pożyteczny Kościołowi swoimi darami, i dzięki temu wszystkiemu go usprawiedliwia. Wreszcie chrześcijanin całuje usta Chrystusowe. Przez ten pocałunek, wyraz błogiego zjednoczenia, dochodzi w ekstazie do oglądania Samego Boga. Nie potrzebując już pośrednictwa zbędnych już na tym szczeblu obrazów , jest sobie chrześcijanin teraz świadom obecności Boga-Logosa. Lecz także i to najwyższe szczęście, którego uczestnikami stać się mogą tylko sercem i wolą do tego przygotowani doskonali, jest nie tylko rozkoszą, ale i pobudką do nowej woli i nowych uczynków. Jest to więc pobożność serca, która wykraczając poza i ponad łady kościelne i cnotliwe życie znajduje swój punkt szczytowy w mistycznym oglądaniu i wszystko włącza w cierpienie Chrystusowe.

Także i Bernard jest właściwie nowatorem, choć w innym sensie niż Abelard. Lecz w niejasnym uczuciu, aczkolwiek kroczy własnymi drogami, trzyma się kurczowo dawnego dogmatu i zdecydowanie staje po stronie bezwzględnego autorytetu papieskiego Kościoła. Jest przekonany, iż tylko ten Kościół może być czystą oblubienicą Chrystusową, - iż tylko w nim znajduje wierzący pełnię darów Chrystusowych - darów łaski, których nieodzownie potrzebuje, i dlatego winien bezwarunkowo trzymać się jego nauki i jego porządków. I że dlatego każdy, kto poza Kościołem wiedzie własne, odrębne życie religijne, zasługuje na najsurowsze potępienie jako kacerz.

To nowe wewnętrzne doznanie zbawienia głosił Bernard jako płomienny kaznodzieja, czy jako mistyczny pisarz kościelny, czy wreszcie jako praktykujący asceta. Dzięki niemu Chrześcijaństwo mnisze wyszło z murów klasztornych i przeszło do życia świeckiego jako silny prąd, wzbogacając wszechstronnie i przekształcając świat zjawisk religijnych. Z Bernardem rozpoczyna się potężny nurt porywającego życia uczuciowego w XII, XIII i XIV stuleciu co też nadawało średniowieczu tego okresu specyficzny religijny rys i zabarwienie.

Spośród uczniów Bernarda gromił współczesną teologię scholastyczną w niewybredny sposób przeor klasztou św. Wiktora w Paryżu Walter. Widział on w jej reprezentantach tylko labirynty, w których szaleją Minotaury. Bez zrozumienia dla duchowej wielkości Scholastyki mniemał, że spełnia nabożny i dobry uczynek, gdy tej "wylęgarni" wszelkiego kacerstwa przeciwstawi jako autorytet chaotycznie i bezładnie pozbierane z dawnych autorów tezy.

2. Spór o Wieczerzę Pańską Berengara z Tours

Rozważania na temat Wierzerzy Pańskiej w XI stuleciu nie dały rezultatu. Lecz przyjęła się prawie że powszechnie skłonność do uznawania dokonywującej się wieczerzy Pańskiej przemiany elementów. To pojmowanie bowiem odpowiadało żądzy cudów pospólstwa, które swoim, nie liczącym się z wymogami rozumu wulgaryzmem drażniło coraz to bardziej subtelniejszą świadomość naukową. Zresztą miało ono także przeciwko sobie autorytety poważne, takie jak Augustyn. I oba te momenty pobudzały młodą naukę do opozycji domagającej się, by ta nowa doktryna, która już się przyjęła u ludu, najpierw dostarczyła dostatecznych argumentów, zanim zacznie domagać się uznania siebie za miarodajną. Tak przynajmniej sądził Berengar z Tours.

Berengar urodzony przypuszczalnie w Tours (stąd jego określenie w historii), był wprawdzie uczniem biskupa Fulberta z Chartres, lecz wcześnie zaczął kroczyć własnymi drogami. Oczarowany naukami świeckimi, zyskał nieczęsto w owych czasach spotykaną wszechstronną wiedzę i był doskonałym dialektykiem. Wykształcony na klasykach rzymskich zabrał się z samodzielnie wypracowanym poglądem do Ojców Kościoła. Był kanonikiem przy katedrze w Tours, potem archidiakonem przy katedrze w Angers a mniej więcej od 1140 równocześnie przełożonym szkoły klasztornej w Tours.

Jako taki zgromadził już przed połową XI wieku dokoła siebie zastęp uczniów i wielbicieli, których pociągała do niego zarówno jego uczoność i talent, jak i urok jego osobowości. Miał przyjaciół także wśród wyższego duchowieństwa. Wreszcie jednak jego wystąpienie przeciwko popularnemu pojmowaniu Wieczerzy Pańskiej i przeciwko ówczesnej praktyce komunijnej sprowadziło w jego życiu tragiczny zwrot.

Przede wszystkim Berengar negował przemianę elementów jako nonsens, ponieważ kłóci się ona zarówno z tradycyjną nauką kościelną jak i z rozumem. Siedzący na tronie w niebie Chrystus nie może w całej swej pełni pomieścić się w małym kawałku chleba - a jednak Chrystus obiecał całego siebie wierzącym. Jeśliby z drugiej strony chcieć ciało Chrystusowe jako całość łamać, to naturalnie znikłyby także przymioty tego ciała. Należy więc wyjść od tego, że elementy w rzeczywistości także po konsekracji pozostają tym, czym były przedtem, tylko że teraz do tego, co materialne, dochodzi coś świętego - do tego, co widzialne coś niewidzialnego - do znaku - coś sakramentalnego. I razem z tym sakramentalnym pierwiastkiem wierzący otrzymują w duchu zarazem całego Chrystusa moc prawdziwego ciała Chrystusowego.

Znani mężowie Kościoła z przeszłości, tacy jak Hrabanus Maurus z Moguncji, i Gerbert z Reims głosili kiedyś te same poglądy, nie narażając się na zarzuty. Lecz obecnie miały one stać się ich teraźniejszemu głosicielowi Berengarowi przyczyną zguby. Przyjaciele ostrzegali Berengara. Lecz Berengar pewny swojej sprawy, w sposób nieco niezręczny wciągnął w nią przeora z Bec, Lanfranka. W sposób nieco zarozumiały wyrażał Berengar ubolewanie, że Lanfram, chociaż sam jest tęgim naukowcem, odrzuca stanowisko Ratramnusa a zdradza sympatie dla Paschasiusa Radberta (z wieku IX). Kto zaś zajmuje takie stanowisko, ten powinienby odrzucić także Ambrożego, Augustyna, Hieronima i wielu innych jako kacerzy. List ten dostał się do rąk Lanfranka w Rzymie, i tutaj przeszedł przez wiele rąk. Dlatego Lanfrank, obawiając się skutków, starał się wyprzeć się jakichkolwiek związków z Berengarem. Natomiast Berengar, nie przesłuchany przez nikogo, został od razu na Wielkanoc w Rzymie w 1050 r., a we wrześniu tegoż samego roku w Vercelli potępiony. Ten sam los spotkał przypisane mylnie Janowi Szkotowi dzieło Ratramnusa. Wielka sława Berengara zaczęła blednąć teraz także we Francji. Gdy jednak rozumny Hildebrand (późniejszy papież Grzegorz VII) jako legat papieski we Francji zajął się według możliwości zaatakowanym Berengarem, ten zjawiwszy się w Rzymie w 1059 r. uważał się za dostatecznie zabezpieczonego opieką Hildebranda, został atoli przez brutalnego kardynała Humberta

zmuszony do złożenia wyznania pokrywającego się z popularnym masowym wyobrażeniem. Berengar czuł się niesłychanie upokorzony tym wymuszonym na nim zaparciu się swoich własnych poglądów. Lecz pod koniec lat 60-tych-koło 1068 przerwał swoje milczenie i wywołał przez to bardzo ożywioną wymianę poglądów a nawet pism. Przede wszystkim odpowiedział Lanfrank dziełem pt.: De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonesem 1069/70. Ponieważ jednak ograniczył się tam do obrony wrogów Berengara, w szczególności Humberta, więc wnioski dogmatyczne w tym dziele wypadły dość miernie: mianowicie, że także niewierzący przyjmują w Wieczerzy Pańskiej Ciało i Krew Chrystusową, co jednak znalazło mało uznania. Atoli teraz dopiero wypowiedział się Berengar dokładnie o tej kwestii w swym głównym dziele: De coena Domini contra Lanfrancum. Było to po roku 1073. Najlepszą na to dzieło odpowiedzią wrogów Berengara było napisane przez ucznia Lanfranka Guitmunda z Awersy De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia libri tres, z 1073/78, wielbione bardzo już przez współczesnych, chociaż w partiach traktujących o biorących w sporze udział osobach nadzwyczaj złośliwe, które jednak bardzo zaważyło na ustaleni się przyjętego już u ludu i w sferach kościelnych poglądu. Ponieważ Berengar gorszył się niemożliwością rozdarcia ciała Chrystusowego, podkreślał Guitmund, iż w każdej hostii, owszem nawet w każdej cząsteczce hostii jest obecny cały Chrystus jako coś boskiego, co nie da się podzielić.

Myśli te uzupełnił jeszcze i bliżej wyłożył o jedno pokolenie później żyjący scholastyk Alger z Leodium w swoich Trzech księgach o sakramentach ciała i krwi Pańskiej. Zajął on także stanowisko względem potwierdzonego już przez Lanfranka pytania, czy - skoro elementy rzeczywiście się przemieniają - także i niegodni przyjmują ciało Chrystusowe. Był to wniosek, o który rozbić się musiało wszelkie duchowe pojmowanie Wieczerzy Pańskiej. By trudności tej uniknąć starał się Alger rozróżnić między spożywaniem cielesnym a spożywaniem duchowym, które jedynie udziela zbawczych darów. Lecz nie mogło ulegać wątpliwości, iż wyjaśnienie to sprowadzało się tylko do pozoru, w rzeczywistości jednak podważało myśl podstawową.

Wraz z podniesieniem się temperatury walki literackiej, wzrastało także rozgoryczenie w stosunku do Berengera, zarówno

we Francji jak i w Italii. I kler i laicy nie chcieli już słyszeć o jakichś wątpliwościach co do dogmatu, który dawno się już przyjął. Przeciwko tej "nabożnej zaciekłości" surowych nie zdołał nawet i papież Grzegorz VII obronić Berengara bez narażenia na szwank swojego autorytetu. Toteż Berengar musiał się zdecydować ponownie w roku 1079 na przyjęcie formułki, która była wprawdzie łagodniejsza niż ta z 1059 r., lecz niemniej była niedwuznaczna (panem et vinum converti substantialiter = że wino i chleb przemieniają się substancjalnie). Wprawdzie i to nowe swoje odwołanie Berenger niebawem cofnął, lecz potem pozostawiono go już w spokoju - był on już "dosyć skompromitowany", a więc nie niebezpieczny. Berengar nie był ani "oświeceniem" ani "nowatorem". Występował on tylko w imię nauki przeciwko poglądowi, który niedawno cichaczem zagnieździł się w Kościele, ale i z prawdziwie dawną tradycją był w sprzeczności. Podejmując się tego, by ducha kościelnego uchronić przed zabobonem i ordynarnością religijnego materializmu, mógł się Berengar zupełnie słusznie powoływać na Augustyna. Lecz nawet gdyby więcej szczęścia mu sprzyjało w osobistych jego wystąpieniach, nie mogłyby już usiłowania jego i jego uczniów uratować dawnego pojmowania Wieczerzy. Gdyż nawet próba zasady "Impanacji" (- In Pane Et Vino = w chlebie i w winie), według której ciało i krew - by mogły być przyjęte - przenikają chleb i wino, została bezwzględnie utrącona.

Nowa doktryna została raz na zawsze ustalona w owej nieszczęsnej formule z 1059 r. Wszelki sprzeciw uchodził za kacerstwo. Przeszła ona i do prawa kościelnego, i była w następnych dziedięcioleciach uzasadniona przez cały poczet teologów - i to właśnie środkami pogardzonej nauki. Od połowy XII wieku nosi ona nazwę "Transsubstantiatio" - Przemiana elementów-: substancja chleba i wina przemieniona zostaje przez Konsekrację w substancję ciała i krwi Pańskiej. Mimo to akcydensy dotychczasowych substancji utrzymują się i istnieją samodzielnie dalej: species, sapor, pondus = kształt, woń, ciężar. Jak i historyczne ciało Chrystusa w niebie stało się przez zjednoczenie z Bóstwem duchowym i nienaruszalnym, tak przysługuje mu teraz także wszechmoc przebywania wszędzie tam, gdzie chce. Dlatego też cały Chrystus: Bóg i człowiek jest w obu postaciach Wieczerzy.

Po przepracowaniu tej nowej doktryny we wszystkich możliwych kierunkach w ciągu XII stulecia, została ona za papieża Inocentego III na IV-ym Soborze Laterańskim w 1215 roku podniesiona do godności kościelnego dogmatu w ścisłym powiązaniu z nauką o Trójcy świętej i o uczłowieczeniu się Chrystusa- jakby ziemskie uprzytomnienie owych niebieskich tajemnic. I na tym postawieniu na jednej linii nauki o Sakramencie Wieczerzy z dwoma podstawowymi dogmatami kościelnymi starożytnego Kościoła polega bez kwestii najbrzemienniejszy w skutkach czyn średniowiecznego Katolicyzmu w dziedzinie dogmatycznej.

3. Nauka o pojednaniu u Anzelma z Canterbury i u Abelarda

Anzelm z Canterbury starał się samodzielnie rozwiązać w duchu Augustyna postawione przez współczesnych pytanie i rozbudował także na nowo Augustynowską naukę o grzechu pierworodnym i usunął jej braki. Bieg jego myśli jest następujący.

Człowiek, który mocą swej wolnej woli w Adamie zgrzeszył, grzeszy mocą tejże samej wolnej woli dalej. Gdyż człowiek nie chce tego, co Bóg chce. Na tej świadomej "Awersji" polega istota grzechu. Grzech ma więc swoje oparcie nie w cielesnej naturze człowieka, lecz w jego woli. Gdyż jak Adam, tak i każdy człowiek pochodzący od niego jest zobowiązany do sprawiedliwości. Jeżeli natomiast odmawia Panu świata posłuszeństwa, to jest mu winien zadośćuczynienie. Lecz - oto cała tkwiąca w Adamie ludzkość obraziła wprawdzie Boga przez swoje nieposłuczeństwo, lecz - skazana i potępiona w Adamie - nie może tego zadośćuczynienia Bogu dać. Musi tutaj więc wkroczyć sama łaska Boża. Ma ona podwójne zadanie: 1) musi ona przywrócić woli jej prawdziwą zdolność do dobrego, a 2) zarazem musi sprowadzić odpuszczenie całej winy spowodowanej przez nieposłuszeństwo.

Że takie odpuszczenie jest zarówno potrzebne jak i możliwe, stara się Anzelm wyłożyć w głównym swym dziełku: Cur Deus Homo . - Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? (napisane między 1093 a 1099 r.) Jest to pierwsze zwarte, operujące czysto rozumowymi argumentami przedstawienie opartego na śmierci Chrystusowej odkupienia. Że ludzie - by zyskać zbawienie - potrzebują Bogoczłowieka i Jego śmierci - i że odwrotnie - każda inna próba rozwiązania jest sprzeczna z rozumem - to jest zda-

niem Anzelma tak jasne, iż nawet niechrześcijanie nie mogą się oprzeć słuszności tego rozumowania.

Bóg jest Panem i Królem świata. Jego wola kieruje biegiem tegoż świata. Czego chce Bóg, to musi się stać. Więc oddać i podporządkować się Jego woli oznacza: oddać Mu należną chwałę. Natomiast odmówić mu posłuszeństwa, to tyle samo co obrazić Go. I na tej obrazie polega istota grzechu, który musi zostać odpuszczony, jeżeli chce się osiągnąć zbawienie.-Lecz Bóg jest zarazem Bogiem porządku. Nie może więc tolerować niekarności powstałej w Jego Królestwie wskutek owego nieposłuszeństwa - musi raczej domagać się dla znieważonej Swojej czci dostatecznej satysfakcji - zadośćuczynienia. W przeciwnym razie Chwała Boża byłaby znieważona, nieład w Królestwie Bożym trwałby dalej. Niesprawiedliwość tryumfowałaby nad sprawiedliwością i prawością. Dlatego nie może tak "po prostu" przebaczyć grzesznikowi, chociaż według swej wszechmocy i dobroci mógłby to uczynić. Musi więc albo grzesznika ukarać, albo zażądać od niego zadośćuczynienia. Bóg obrał ten drugi, łagodniejszy sposób. Nie chciał zgubić cennego swojego, rozumem obdarzonego stworzenia. Zadośćuczynienie więc miało naprawić powstałe szkody, odszkodowanie miało być dane znieważonemu Majestatowi Bożemu. Lecz wymaga to zadośćuczynienia ogromnego - znacznie poważniejszego niż wszystko,co jest poza Bogiem, Do takiego zadośćuczynienia człowiek nie jst zdolny. Gdyż wszystko, co człowiek mógłby Bogu ofiarować i tak już jest winien Bogu. Zadośćuczynienie to winien dać człowiek, a może je dać jedynie Bóg.

Więc musi je dać "Bogoczłowiek", który jednoczy w Sobie obie natury: boską i ludzką, lecz niezmiennie, nieprzemieszanie, nieoddzielnie, integralnie. Tylko z jego strony jest to możliwe, gdyż ani grzech, ani słabość ludzka nie sprowadziłaby konieczności Jego śmierci. Jeżeli umarł jako wszechmocny i bezgrzeszny, to umarł w sposób całkowicie nieprzymuszony, więc dobrowolnie. I w tym tkwi właśnie specyficzny charakter i pełna wartość Jego śmierci, a zarazem Bogu została dana pełna satysfakcja. To rozwiązuje też pytanie, dlaczego Bóg musiał przyjąć postać człowieka i dlaczego "Bogoczłowiek" musiał cierpieć.

Mniej jasne są wywody Anzelma w II-ej części dziełka na temat: W jaki sposób cierpienie i śmierć Chrystusa przynosi ludzkości wyzwolenie.

Bogoczłowiek złożył okup - lecz nie dowiadujemy się: Komu? Zamiast tego wysuwa się na czoło myśl o zasłudze Chrystusowej. Ojciec musi Mu w jakiś sposób zasługę tę wynagrodzić, jeżeli nie ma okazać się niesprawiedliwym. Lecz ponieważ Syn już i tak posiada wszystko i niczego nie potrzebuje, przeto wynagrodzenie to spotyka tych, z powodu których Syn stał się człowiekiem, i którym w Swej śmierci dał przykład. Im odpuszcza Bóg grzechy ze względu na Syna Swego, i przez to umożliwia im zbawienie, jeżeli żyją według wskazań Pisma.

Było to nader śmiałe przedsięwzięcie: wtłoczyć całą treść Starego i Nowego Testamentu w ramy kwestii odkupienia od grzechu - lecz wynik tego przedsięwzięcia był tylko częściowy.

Nowością było w każdym razie świadome powiązanie z sobą przyjętych na Zachodzie poglądów o grzechu i łasce, o pokucie i zasłudze ze śmiercią Chrystusową i rozbudowanie tego wszystkiego w formie naukowej w nauce o pojednaniu, w której - podobnie jak ongiś u Atanazego - podkreślony został związek między zbawieniem - odkupieniem a boskością Chrystusa. Krokiem naprzód było dalej pojmowanie grzechu według jego istoty jako winy, jako nieposłuszeństwa względem Boga, a przez to zarazem podkreślenie moralnej konieczności, iż Bóg ze względu na swoją sprawiedliwość jak i ze względu na Swoje miłosierdzie mógł domagać się tylko odpowiedniej formy odkupienia. Skutkiem tego zerwał też Anzelm całkowicie z tą niegodną Chrześcijaństwa, choć od czasów Grzegorza Wielkiego ulubioną myślą o uzasadnionej pretensji szatana do człowieka, i o okupie, jaki ma być za człowieka wypłacony szatanowi.

Z drugiej atoli strony:mankamentem tej teorii jest to,że Anzelm załatwia się z ogromem ludzkiego grzechu bez idei zastąpienia kary zadośćuczynieniem (co spotykamy już u Tertuliana i co leży u podstaw dawnej praktyki pokutniczej)dołącza myśli,nie mające nic wspólnego z problematyką religijną.W ten sposób Bóg,Pan świata oczekujący zaufania,dziecięcej miłości i bezwzględnego posłuszeństwa przekształca się jakby w osobę prywatną,i jak jakiś zwyczajnyczłowiek kłóci się i spiera z kimś o

swoją obrażoną i naruszoną część. Jest to Bóg gniewu, przed którym należy ludzkości bronić. Ścisła logiczność całej tej konstrukcji doktrynalnej nie pozwoliła też Anzelmowi, chociaż wychodzi od człowieka Jezusa, sprawiedliwie ocenić właśnie Jezusa historycznego. Nic nie słyszy się na temat, jak Jezus żył, co zdziałał, czego nauczał i jaki wpływ wywarł na ludzkość. Gdy dalej Anzelm cały nacisk kładzie na to, że Chrystus całkowicie dobrowolnie poszedł na śmierć, to zapomina, iż Chrystus przez tę śmierć wykonał właściwie tylko to, do czego jako człowiek był zobowiązany. Przede wszystkim zaś cały ten bieg myślowy ma jakiś obcy finał: Część Boska jest wprawdzie restytuowana, lecz to, czego dokonał Jezus, ma być od razu nie tylko zadość uczynieniem, ale i zasługą. Brak zaś do tego wyraźnego powiązania z odkupieniem poszczególnego człowieka. Poszczególnym ludziom zaleca się tylko naśladowanie Jezusa i spełnianie przykazań biblijnych. I cały ten proces ma dla nich tylko znaczenie o tyle, o ile są do tego zdolni. Całkiem obcą jest Anzelmowi, żyjącemu w średniowiecznym Katolicyźmie, myśl o osobistej pewności zbawienia.

W każdym razie współcześni Anzelma raczej podziwiali jego dziełko Cur Deus homo niż je rozumieli. A co późniejsi, pobudzeni do tego przez Anzelma, na ten sam temat pisali, to było raczej wypłyceniem jego myśli niż ich rozwinięciem. Tym skuteczniejszą była natomiast próba rozwiązania tego zagadnienia nia podjęta z całkiem innej strony, mianowicie przez Abelarda.

Abelard, bystrym swym okiem od razu wykrył jednostronność i braki Anzelmowego rozumowania. Nie chciał dopuścić do tego, by przy tym, co Jezus uczynił dla nas, zapomniano o tym, co On jeszcze dokonuje w nas i pośród nas. A nawet popada wprost w inną przeciwną jednostronność w swoim Komentarzu do listu do Rzymian z r. 1133, po prostu na ubocze odsuwając ofiarny czyn Chrystusa na korzyść osobistego jego oddziaływania na ludzi i jedynie stąd wyprowadzając odpuszczenie grzechów.

Z Anzelmem zgodny jest Abelard tylko w tym jednym: iż neguje, i to z dobrym uzasadnieniem, jakiekolwiek pretensje szatana do człowieka. Poza tym jednakowoż nie kryje się ze swymi przeciwnymi poglądami. Jeżli Bóg odpuścił Marii jej grzechy, dlacze-

góż nie miałby odpuścić także innym ludziom, by Chrystus nie musiał cierpieć? Boć wszak przez dokonane na Osobie Jezusa Chrystusa "zabójstwo" ludzkość ściągnęła na siebie jeszcze o wiele większą i tym bardziej domagającą się ekspiacji winę, niż wina grzechu Adamowego, która w porównaniu z tamtą jest stosunkowo drobną. Również zyskany przez krew Chrystusową okup nie może być wypłacony Szatanowi. Tym mniej Bóg może przystać na odpuszczenie grzechów tylko za cenę śmierci Swego Syna. W Chrystusie okazała się raczej wielka miłość Boga. Z miłości został Chrystus Pan człowiekiem, naszym nauczycielem, naszym wzorem i przykładem i dochował wierności aż do śmierci. Więc na dowód Jego miłości odpowiedzieć możemy też tylko miłością odwzajemną i uczuciem wdzięczności, i ze względu na tę naszą miłość odpuszczone mam zostają nasze grzechy. Wszelako ta, na naszej miłości odwzajemnej się opierająca zasługa nasza nie wystarcza. Chrystus musi ją uzupełnić. Czyni to przez to, że w swej nadzwyczajnej miłości względem Boga poucza nas stale i bezustannie za nas prosi, i przez to stwarza w nas nowe usposobienie, które potem rzeczywiście umożliwia odpuszczenie grzechów. Lecz ta służąca do odpuszczenia grzechów miłość zostaje w nas też wlana w sakramentach.

Słabość wywodów Abelarda polegała tylko na tym, że były one tak samo jednostronne, jak Anzelmowe. Lecz ponieważ swoją ściśle naukową metodą podrażnił on oficjalne czynniki kościelne, odczuł na sobie o wiele bardziej ich gniew. Wywołane przez niego tarcia wlokły się przez całe stulecia. Przywódcami ruchu przeciwko Abelardowi byli: opat Wilhelm z St. Thierry i szczególnie Bernard z Clairveaux. Im wydała się Abelardowa nauka o pojednaniu po prostu nieznośną. Wydobyte z jego pism i w 1141 r. w Sens potępione tezy obejmowały także niektóre z jego nauki o pojednaniu. A nawet Bernard nie cofnął się przed tym, by względem Abelarda zastosować skuteczną na owe czasy kościelną metodę: nazwał mianowicie teologiczny pogląd Abelarda o papieżu niebezpiecznym dla państwa, czyni go więc odpowiedzialnym nawet za polityczną działalność Arnolda z Brescii.

W skierowanym do papieża Inocentego II liście pamiątkowym (190 list pt.: contra nonnullos Abelardi errores), w którym analizuje i rozbiera Abelardową naukę o pojednaniu, twierdzi Bernard, iż brak w niej wyraźnego podkreślania śmierci Chystu-

sowej - że według tego, jak Abelard przedstawia te sprawy, trudno zrozumieć, dlaczego właściwie Chrystus musiał umrzeć - bo według niego jest On tylko naszym nauczycielem i wzorem. Tak samo jak Adam nie uczynił nas grzesznikami przez swoje słowo i przykład, tak i Chrystus nie może nas wybawić i odkupić jedynie przez Swoje Słowo i przykład. Dlatego Chrześcijaństwo nie może zrezygnować z krwi Chrystusowej i Jego krzyża. One stanowią podstawę naszego zbawienia i odkupienia. Bez nich przykład miłości i pokory Chrystusowej nie ma żadnego znaczenia. Stąd wniosek: przedstawiona przez Abelarda nauka o pojednaniu jest ukróceniem Chrześcijaństwa.

W tych zastrzeżeniach swoich Bernard reprezentował szeroko rozpowszechniony pogląd kościelny. A taki sąd miał tym większe znaczenie, że przecież praktycznie stał on blisko poglądów Abelarda: jego mistyczne nastawienie nakazywało mu wgłębiać się w wielką miłość Chrystusową i dać się przez nią pobudzić do miłości odwzajemnej. Lecz ponieważ Bernard nie był systematycznym myślicielem lecz budzicielem pobożności - duszpasterzem i praktycznym działaczem kościelnym, dlatego nie dał żadnego zwartego systemu - korzystał raz z tej raz z innej myśli: Raz był Chrystus dlań nauczycielem i wzorem, to znów łagodził zagniewanego Ojca, a nawet przechytrzył wroga ludzkości - Szatana.

Większość teologów odrzuciła doktrynę Abelarda. Lecz nie przyjęła się także wyraźnie doktryna Anzelma. Najpierw przejął naukę o zadośćuczynieniu Hugo od św.Wiktora, gdyż podzielał pogląd, że choćby nawet możliwą była jakaś inna droga przejednania Boga i uwolnienia ludzi od władzy Szatana, jednak najbardziej zaleca się droga, na którą wkroczył sam Bóg. Gdyż Chrystus daje przez swoje urodzenie i przez swoją śmierć zadośćuczynienie, tak iż my ze swej strony jako uczestnicy przez Sakramenty łaski bożej, stawiamy opór szatanowi i możemy stać się członkami Królestwa Bożego. Także u Piotra Lombardzkiego nie znać właściwie zależności od Anzelma, a raczej tu i ówdzie operuje on argumentami Abelarda, że Chrystus przez swoje życie zjednał Sobie zasługę, a przez Swoją śmierć nam zjednał odkupienie. Przez tę śmierć zniósł On karę za grzech, przemógł władzę szatana, a objawiając nam wierną miłość Bożą rozpala w sercach naszych miłość odwzajemną i przez to nas wybawia.

Dziełko Anzelma Cur Deus homo nie oddziałało więc od razu, lecz potrzebowało dłuższego czasu,by znaleźć uznanie. Lecz tą jedyną należy mu przyznać zasługę, iż wysunęło ono tę prawie że nie rozpatrywaną dotąd kwestię na czoło, tak iż nie mogła ona odtąd popaść w zapomnienie.

4. Chrystologia i Mariologia

Wyniki sporów chrystologicznych, które wstrząsały aż do samych podstaw Kościołem Greckim, pozostawały także dla Kościoła Zachodniego nienaruszalnymi wielkościami. Wyłoniona w czasach Karola Wielkiego kwestia adopcjanizmu wywołała wprawdzie spór o formułki w gronie uczonych, lecz jeszcze XII stulecie, które podjęło na nowo te rozważania, nie ośmieliło się podważyć starokościelne ustalenia doktrynalne, a tylko dokonało z nich pewnej selekcji = (wyboru), która oczywiście była bardzo znamienną. Nic przeto dziwnego, że współczesna naukowa Chrystologia kulała po prostu właśnie z powodu owej zależności od dawnej greckiej spekulacji na te tematy.

Właściwy reprezentant tej naukowej Chrystologii, Abelard nawiązując do Boecjusza, wysunął na czoło idee jedności i niezmienności Boskiej natury, i przez to odrzucił pojęcie uczłowieczenia, które nie byłoby możliwe bez przemienienia. Więc nie Bóg przemienił się w człowika, lecz Bóg przyjął na siebie człowieka, przez którego teraz przystępuje do ludzi. Natura boska i ludzka zwarły się z sobą w jedną osobę w taki sposób że odtąd natura ludzka w wolnej samodzielności i równości woli stoi do dyspozycji wiecznego Słowa.

Tymi samymi mniej-więcej torami kroczą w swoich wywodach naukowych Hugo od św. Wiktora i Piotr Lombardzki. Logos, druga Osoba Bóstwa, stwarza sobie naturę ludzką i spaja się z nią, podczas gdy Sam Logos pozostaje niezmieniony, lecz przez to uszczuplony zostaje obraz człowieka Jezusa. Nie odważono się poświęcić Jego ludzkiej naturze tej samej uwagi i tego samego uwielbienia, co boskiej. A nawet pojawiła się kwestia, czy Chrystus według swej ludzkiej natury jest w ogóle czymś - lecz był to już przesadny wyskok,który został odrzucony i potępiony na synodzie w Tours w 1163 roku i na Soborze Laterańskim w 1179 jako "Nihilianizm".

Podczas gdy naukowa teologia właściwie tylko odgrzewała to, co przyjęła i nie posuwała się naprzód, starła się jednocześnie w ostry sposób z nabożnym odczuwaniem pewnych kół, które nie czuły potrzeby oddzielenia od siebie w osobie Chrystusa pierwiastka ziemskiego i niebieskiego, lecz zadowalały się tym, że mają w Nim Bogoczłowieka i że w człowieku Jezusie znajdują Boga. Poglądom tym dali wyraz Gero i Arno z Reichersbergu.

Gero ur. w 1093 r. w Polling w Bawarii, był kanonikiem i nauczycielem szkoły katedralnej w Augsburgu, lecz zniechęcony tamtejszymi stosunkami wycofał się do klasztoru w Raitenbach, potem pracował w diecezji ratysbońskiej, wreszcie został proboszczem w Reichersbergu (nad Innem). Był zwolennikiem kierunku "gregoriańskiego", lecz ostro też smagał uroszczenia Kurii i zepsucie kleru. Początkowo sympatyk Scholastyki, przystał później do jej zapalonych wrogów. Jego zainteresowania chrystologiczne znalazły wyraz w dziełach: O chwale i czci syna człowieczego i o Poszukiwaniu Antychrysta , z r. 1169.

Młodszy brat i uczeń Gerona Arno, objął po bracie probostwo w Reichersbergu. Ścierał się teologicznie nawet z Piotrem Lombardzkim na tematy chrystologiczne w swym dziele Apologeticum z lat 1170-tych. Zmarł w 1175.

Gero nie znał się na nauce greckiej. Nie miał także zrozumienia dla dialektyki, owszem ostro zwalczał jej tendencje nestoriańskie. Całą swoją uwagę skierował na osobę Chrystusa, który jako Słowo Boże świat stworzył i mocą swojego człowieczeństwa dokonuje zbawienia. Pojmował on naturę ludzką Chrystusa jako obdarzoną taką chwałą, iż - zrośnięta po prostu z boskością w jedną niezmienną osobę - nie może być właściwie traktowana jako twór - kreatura - lecz raczej człowiek Jezus nawet według swej substancji jest jedno z Bogiem, a nawet jest Bogiem samym.

Także według Arnona cały Bóg tak wchodzi w człowieka Jezusa a człowiek Jezus w Boga, iż przyjmującemu człowieczeństwo pierwiastkowi boskiemu nie brak niczego z tego, co ludzkie, a przyjętemu przez boskość pierwiastkowi ludzkiemu nie brak nic z boskości. Jak dla człowieka Jezusa rzeczą naturalną było z Bogiem się zjednoczyć w jednej osobie, a dla Boga rzeczą naturalną było zostać człowiekiem, tak również przymioty boskie przechodzą ściśle na naturę ludzką. Określenie więc, że "Chrystus

jest w niebie" nie oznacza i nie wyraża jakiegoś" przestrzennego siedzenia obok Ojca", lecz oznacza raczej i wyraża pełną równość z Bóstwem.

Gero uzasadnił swoje wywody chrystologiczne dzieworództwem. Człowiek Jezus dlatego jest Bogiem, ponieważ Bóg przez Ducha Świętego Go spłodził. Przez to pada całkiem inne światło na ideę dzieworództwa. Również nauka i życie Jezusa stają się przez to czymś innym, mianowicie bezpośrednim działaniem Boga. Wreszcie skutkiem tego było to, że Matka Boska, zarówno w praktyce kościelnej, jak i w doktrynie kościelnej wysunęła się na plan pierwszy. Począwszy od XII wieku Mariologia stała się po prostu konkurentką Chrystologii. Maria, małżonka Boga a jednocześnie Matka Boga, uchodzi za Panią świata, za królową niebios. Dokończywszy puczenia uczniów Jezusowych, również i ona wstąpiła do nieba, i siedzi tam na tronie i włada w gronie Trójcy św. Stamtąd pomaga nam, depcząc głowę węża, pomaga nam ludziom jako orędowniczka we wszystkich niedolach życia, tak cielesnych jak duchowych. Jak Chrystus obok Adama, tak Maria staje obok Ewy jako czynnik zbawczy.

Rozważania takie potęgowały oczywiście kult Marii, forsowany głównie przez Zakony Premonstrantów i Cystersów, a teologia naukowa nie mogła tego rozwoju zahamować. Trzymając się jednostronnie formułek starokościelnej ortodoksji, nie była teologia ta w stanie przeszkodzić wdarciu się do oficjalnej doktryny kościelnej elementów wyraźnie mitologicznych, w jakie obfitowała cała konstrukcja dzieworództwa i Mariologii.

5. Sakramenty i Kościół

Niezależnie od ważności, jaką przypisywano nauce o pojednaniu, znalazł jednak prawdziwy charakter tego okresu swój wyraz dopiero w nauce o Sakramentadh. Można nawet powiedzieć, iż Kościół dopiero od XII stulecia wiedział: co to są Sakramenty. W pojęciu tym koncentrowały się po prostu wszystkie pragnienia i potrzeby kół kościelnych. Hierarchia z swoimi światłowładczymi tendencjami potrzebowała jakiegoś środka, przy pomocy którego by kierowała życiem wierzących. Nabożni pragnęli jakiejś uchwytnej podstawy, czegoś, co by im poręczało zbawienie. Teologia zaś czuła w sobie pęd do usystematyzowania wsze-

lakich teologicznych elementów, jakie zastawała w formie nieuporządkowanej. Wiedziano, że Bóg wybawia i ratuje człowieka nie tylko duchowym środkiem, którym jest Jego Słowo, lecz także przy pomocy szczególnych sił i mocy, które w sposób mistyczny w ludzi wlewa. Tymi szczególnymi siłami i mocami są Sakramenty, które Bóg ustanowił do zwalczania grzechu pierworodnego i poszczególnych grzechów czynu czy zaniechania. Co do tego panowała zgodność. Lecz trudności wystąpiły od razu, gdy zabrano się do wypracowania pojęcia Sakramentu.

Już liczba Sakramentów nie była ustalona. Wahała się ona między 2 a 12, ponieważ obok dwóch głównych sakrementów, Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, za równowartościowe z nimi uchodziły czy to te czy inne podobne działania kościelne.

Dopiero w XII wieku zaczęto, poniekąd pod wpływem ulubionej wtedy symboliki liczb, stosować do Sakramentów "Świętą liczbę siedem". Otto z Bambergu stawiał liczbę 7 sakramentów obok siedmiu darów Ducha Świętego. Tak samo przyjęła się liczba "siedem" w szkole Abelarda oraz Hugona od Św. Wiktora, aż wreszcie Piotr Lombardzki niedwuznacznie i zasadniczo uczył o siedmiu sakramentach. Właściwością wszystkich tych sakrementów była zewnętrzna czynność kapłana, połączona z oddziaływaniem Boga na duszę. Odpowiednio do tego rozróżniał Hugo od Św. Wiktora między widzialnym znakiem a darem sakramentalnym, który mieści się na skutek "konsekracji" w znaku zewnętrznym. I ten dar udziela się duszy ludzkiej, tak że sakramenty należy pojmować nie tylko jako znaki, ale jako prawdziwe środki uświęcenia.

Lecz co do poszczególnych sakramentów nie było jeszcze na razie bliższych danych. Abstrahując od sporu Berengara na temat Wieczerzy Pańskiej, doszło do nieporozumień i dyskusji tylko na temat pokuty, ponieważ na tym punkcie jednakowo zainteresowane były i osobista pobożność i hierarchiczne dążenia tego okresu. Według Abelarda pokuta polega na "bólu" z powodu grzechu, bólu, który rozbudza wlana przez Boga w serce miłość. Grzesznika ogarnia prawdziwa pokuta, gotów on jest wyspowiadać się ze swojego grzechu i przez to wyrzeka się swej dotychczasowej przewrotnej woli. Na to Bóg ze względu na wlaną w niego miłość przebacza mu winę i darowuje mu - wprawdzie nie doczes-

ne, ale i to jest najważniejsze - wieczne kary. Spowiedź przed kapłanem byłaby właściwie zbędna. Lecz Abelard zatrzymuje ją jako składnik owych czynów pokutnych, bez których od kar doczesnych uwolnić się nie można. Było to więc pojmowanie idealne, które w kołach hierarchicznych uchodziło za niewystarczające i wymagające uzupełnienia. Toteż uczniowie Abelarda domagali się odbycia spowiedzi jako nieodzownego postulatu kościelnego, raz dlatego, że grzesznik przez swój grzech obraził także Kościół a nie tylko Boga, a następnie,ponieważ Kościół musi się upewnić,czy odpuszczenie grzechów rzeczywiście nastąpiło.

Również i Hugo od Św. Wiktora, bliski na tym punkcie Abelardowi, podkreśla z naciskiem spowiedź jak również decydującą przy spowiedzi rolę i pozycję kapłana, chociaż poza tym uważa, iż grzech w oczach Boga już jest odpuszczony na skutek skruchy. Sprzeczność tę wyjaśnia Hugo w ten sposób, że człowiek przez grzech popada w wiekuistą śmierć i pod karę wiekuistego potępienia, jest więc podwójnie związany. Związanie pierwsze może usunąć tylko Bóg, ożywiając na nowo duszę, związanie drugie usuwa kapłan, zamieniając karę wiekuistą na karę doczesną. Przez to zaś w każdym razie uwolnienie od kary wiekuistej jest zależne od spowiedzi i absolucji.

Ostatecznie wyrównał te niezgodne poglądy dopiero Piotr Lombardzki, rozróżniając między procesem wewnętrznym, który zwie po prostu cnotą, a zewnętrznym dokonaniem sakramentu. Ponieważ przez grzech człowiek obraził Boga w myślach, słowach i uczynkach, więc też może być uratowany w potrójny sposób: przez skruchę serca, przez spowiedź ust i przez zadośćuczynienie czynem. W wypadkach nagłych oczywiście wystarcza wewnętrzna skrucha. Lecz gdzie tylko jest to możliwe, musi być także spowiedź dokonana, ponieważ jest ona zarazem już karą i ponieważ na jej podstawie może kapłan należycie ocenić przekroczenie i odpowiednio do tego oznaczyć zadośćuczyniące świadczenia. Natomiast zaznaczająca się w absulcji władza kluczów (potestas clavium) polega tylko na prawie kapłana pokazania, iż wyzwolony od śmierci człowiek ma być także w Kościele uważany za wyzwolonego i uwolnionego.Zgodnie z tym kapłan może nałożyć zadośćczyniące świadczenia, albo od nich uwolnić oraz orzec dopuszczenie z powrotem do korzystania z sakramentów.

Chociaż toczące się w tym okresie walki kościelno-polityczne (zatarg między władzą świecką a duchowną) wysunęły na pierwszy plan Kościół, jednak teologia ówczesna tylko mimochodem, a nie zasadniczo snuła rozważania na temat: co to jest Kościół. Zajmowali się tym Honoriusz z Autun i Hugo od Św. Wiktora. Wywody ich są echem idei augustynowskich o Państwie Bożym = Civitas Dei , tylko że na skutek kościelno-politycznego rozwoju ostatniego stulecia nabrały one szczególnego zabarwienia. Państwem Bożym - Civitas Dei jest z jednej strony zbór wierzących, w przeciwieństwie do władztwa szatana, z drugiej strony kierowany przez papieża Kościół uniwersalny. Jako to pierwsze: Zbór wierzących, objawia on swoją prawdziwą postać dopiero w zaświatach - jako to drugie: Kościół uniwersalny wymaga już tutaj na ziemi czysto duchowego rysu, który wyklucza wszelkie kościelne uprawnienia cesarza i domaga się od książąt świeckich poszanowania i posłuszeństwa, jeżeli sami nie chcą popaść w zamęt rewolucyjny. W tym Kościele uniwersalnym "Prałaci" pod przewodnictwem papieża rozstrzygają o wszystkim, co dotyczy Boga, podczas gdy podlegający królowi książęta regulują poza Kościołem sprawy cielesne - przy czym, jeżeli poddadzą się papieżowi, korzystają z wielkiej na tym odcinku wolności. Gdyż państwo jest na swój sposób także instytucją Bożą. Jak wszyscy rządzący, z natury rzeczy są podzieleni na różne szczeble i rangi, tak - ze względu na posłuszeństwo - nad kapłanami stoją biskupi, nad tymi arcybiskupi, potem czterej patriarchowie, a wreszcie papież. Nad papieżem zaś jest tylko Bóg.

6. Kościół i pobożność w XIII stuleciu

W stuleciu XIII Kościół Rzymski osiągnął swój cel. Panował on wtedy przez kilka dziesięcioleci rzeczywiście, wyłącznie i we wszystkich dziedzinach. Potęga Kościoła nie mogła już wzrość więcej ani na niebie, ani na ziemi.

Na czele jego stał bezspornie papież. Tylko on dochodził do głosu na wielkich Soborach, a sobory te nie były niczym innym jak tylko manifestacjami pełni jego władzy. Ten ostatni wzrost potęgi papiestwa rozpoczął się od Aleksandra III (Robert Bandinelli), ucznia Abelarda, a szczyt swój osiągnął w Inocentym III (Lotar z Segni),podczas gdy w sto lat później,za Bonifacego VIII nosił on już na sobie rysy wewnętrznego i zew-

nętrznego rozpadu. Wtedy atoli na Rzym skierowane były po raz wtóry oczy całego świata. Gdyż w ręku papieża schodziły się wtedy także wszystkie nici polityki - fakt, co do którego po upadku powagi "Cesarstwa rzymskiego narodu niemieckiego" za Lotara (1125 - 37) nawet najenergiczniejsze wysiłki cesarzy z rodu Hohensztaufów, mimo przygodnych sukcesów, nic zmienić nie mogły. Zarazem też umieli papieże świetnie sytuację tę wykorzystać. Inocenty III określał siebie jako pośrednika między Bogiem a światem, jako zastępcę Chrystusa, jako piastuna wszelkiej, zarówno kościelnej jak i świeckiej władzy, którego rozkazom mają być posłuszni zarówno biskupi jak i książęta w równej mierze. Te uroszczenia papieża do wszechwładzy przeszły wnet do prawa kościelnego i do doktryny kościelnej. Jeżeli papież był panem Kościoła i panem państw, to musieli mu podlegać wszyscy, którzy chcieli żyć i być zbawieni. Co prawda to papiestwo, wkraczając we wszystkie sprawy i kwestie świeckie, utraciło też rychło swój duchowy autorytet. Jeszcze na szczycie niesłychanych triumfów musiało wysłuchiwać gorzkich przytyków jednostek śmielszych jak np. poety niemieckiego Waltera von der Vogelweide. I przeciwko tyranii papiestwa burzyło się wszystko, co miało jakikolwiek pęd do samodzielności. Zmuszone do ustawicznego odparowywania niesłychanych zakusów papiestwa narody traciły powoli wiarę w jego ponadświatowy charakter. Co papiestwo z nakładem wszystkich swoich środków przedsiębrało, nie znajdowało już chętnego posłuchu, jak jeszcze za czasów Bernarda z Clairveaux, ale wywoływało raczej uzasadnioną nieufność. Że papież jest Antychrystem, to już wtedy było gorzkim wyrazem bezgranicznego zawodu, jakiego doznało Chrześcijaństwo w swoich najszczerszych oczekiwaniach.

Wszechwładzy papieża odpowiadała także zwartość życia kościelnego. Kościół opanował swoim ładem, swoimi prawami, swoimi kultowymi urządzeniami wszystkie stosunki życia prywatnego i publicznego. Lecz za nabożeństwowym przepychem i kornym poddaniem się duchowieństwu czaiła się obłuda, próżność, pustota i robienie wszystkiego na pokaz. Budowane w tym czasie katedry gotyckie wyrażały ów zmysł dążenia do regionów podniebnych. Kościół za mało brał pod uwagę wolną wolę w człowieku, wewnęt-

rzną moc jego osobowości, jego pęd do znaczenia także coś. Wszystkie te nurty złożyły się na atmosferę okresu Fryderyka II. Zetknięcie się ze Wschodem na skutek wypraw krzyżowych przyniosło Zachodowi bogactwo i nowe idee. Zmysłowość znajdowała swoje zaspokojenie, życie towarzyskie nabrało subtelniejszych form i barw. Toteż moralne przepisy Kościoła zaczęto odczuwać jako uciążliwy przymus i gwałt. Wojenne niepowodzenia w bojach z Turkami ukazały i odsłoniły przewagę po stronie niechrześcijan. Zaczęto wątpić w to, czy słuszność ma Kościół, nauczając tak o wierze i niewierze. Zaczęła się szerzyć obojętność jak i otwarty sprzeciw. Nie pokrywały się z sobą te dwie rzeczy: zewnętrzna moc Kościoła i jego panowanie nad ludzkimi duszami.

Obok wątpiących i kpiących, którzy otwarcie zwalczali Kościół, nierzadko przechodzili do opozycji i nabożni chrześcijanie, zgorszeni postępowaniem Kościoła i jego czołowych czynników. Religijne uwewnętrznienie żądało od Kościoła więcej niż mu dać mogła hierarchia i jej obrzędy. Właśnie ci nabożni znali źródła i krynice duchowego życia, które tryskały poza obrębem ładów hierarchicznych. To namiętne pragnienie i pożądanie własnego pogłębienia i osobistego życia wewnętrznego skrystalizowały się w postulacie "Naśladowania ubogiego życia Jezusa Chrystusa" i w dążeniu do mistycznego zjednoczenia się z Jezusem, i sprowadziło moment niebezpiecznego spięcia z oficjalnym życiem Kościoła. Gdyż od ostro zarysowanego subiektywizmu już tylko mały krok do kacerstwa.

Już Inocenty III, na samym szczycie swej władzy i mocy, i wpływu musiał rozprawić się z kacerstwem, które doszło do nieznanego od całych stuleci znaczenia. A chodziło już nie tylko o kwestie doktrynalne, jak niegdyś na Wschodzie w wiekach IV-VI, ile raczej - zgodnie z duchem Zachodu, o kwestie praktyczne: Jak zostać zbawionym? Kto jest godzien być członkiem Kościoła?

Pod tym aspektem ówczesne grupy kacerskie, Waldensi i Katarowie, należą razem, chociaż biorąc rzecz historycznie, Katarowie pochodzeniem swoim sięgają wstecz do dualistycznych sekt wschodnich, a Waldensi są właściwie biblistami, którzy od strony Pisma świętego stawiają pod znakiem zapytania poszczególne

momenty rzymskiej kościelności. Lecz i u Katarów punkt ciężkości nie leży już tylko w przejętych punktach doktryny, lecz w praktycznej opinii, że Kościół rzymski ze swoimi kapłanami i sakramentami jest skażony, a że odwrotnie Kościół Święty, Kościół dobrych chrześdijan, prawdziwych naśladowców Jezusa i skuteczne sakramenty chrześcijańskie: Chrztu i Pokuty znaleźć można tylko u nich samych. Podobnie i Waldensi odrzucali przede wszystkim moc, przemoc, bogactwo i przepych hierarchii rzymskiej przeciwstawiając im apostolskie ubóstwo i skuteczny sakrament pokuty. W ten oto sposób, oba te, z różnych nastawień wywodzące się kierunki blisko się z sobą stykały, tak iż już w XIII stuleciu prawie że zlewały się z sobą. Odrębność ich polegała nie na odmiennej doktrynie, lecz na moralnej sile, z jaką wyciągali z Ewangelii konsekwencje odnośnie naśladowania Chrystusa i spełniania jego przykazań.

W tych ruchach kacerskich stanęły naprzeciw praw i pretensji Kościoła Słowo Chrystusa i Apostołów, naprzeciw papieskiej i biskupiej żądzy władzy ubogie życie Jezusowe, naprzeciw przepychu i zbytku w kulcie cicha praca nad własnym sercem. Jednocześnie wykształcone mieszczaństwo zasmakowało w kwestiach naukowych i kościelnych. Orężna walka między cesarzem a papieżem przekształciła się w zmaganie duchowe między pobożnością a kościelnością. Jeśliby te ruchy miały zwyciężyć, to oznaczałoby to kres wpływu sakramentów katolickich i kres stanowiska kapłanów rzymskich. Lecz Kościół z pełną świadomością opanował to niebezpieczeństwo. Subtelnej pobożności pozwolił na ubóstwo, ascezę, mistyczne upojenie, ukrócił tylko pragnącą wyjść poza pewne granice duchową samodzielność.

Swoimi prześladowaniami kacerzy Rzym papieski zdystansował prześladowania chrześcijan w Rzymie Cezarów. Razem z okiełznaniem religijnego subiektywizmu wystąpiły tym silniej na jaw obiektywne dstrony i rysy Kościoła. W walce z kacerstwem rozbudowany został wszechstronnie prawny ład kościelny. Łącznie z prawem kościelnym rozwinęły się planowo uprawnienia stanu kapłańskiego oraz znaczenie sakramentów. Kto chciał być prawowiernym chrześcijaninem, ten musiał przede wszystkim podporządkować się zarządzeniom Kościoła rzymskiego.

Najlepszą służbę na tym odcinku spełniały Zakony żebracze. W podwójnej swej postaci (Franciszkanie i Dominikanie) były one po prostu jak gdyby specjalnie przykrojone do ówczesnych stosunków kościelnych: gdyż jak z jednej strony zrobiły wszystko, aby władze papieskiego kościoła utrzymać na wyżynie, tak też z drugiej strony nie dały się nikomu wyprzedzić w naśladowaniu Chrystusa. Tylko że włączyły ascetyczną pobożność do organizmu kościelnego i przez to ją unieszkodliwiły. Wzmogły siłę Kościoła przez to, że rozbudziły i spotęgowały osobistą pobożność, przywiązały do Kościoła prostaczków przez Kazanie (oba zakony zajmowały się kaznodziejstwem), a uczonych i wykształconych przez naukę - wiedzę i tym wszystkim nadały całemu systemowi hierarchicznemu charakter wielkości pozytywnej i korzystnej.

Utorował im drogę Franciszek z Asyżu, zmarły w 1226 r. Jako natura całkowicie pierwotna, prosta, naiwna, pozbawiona wszelkiego wyrachowania i refleksji, brał i oceniał Franciszek wszystko dookoła siebie nieśłychanie naiwnie i prosto, według swojej własnej miary. Nie odstraszały go ani uprzedzenia ani myśli o takich czy innych skutkach. Dla niego było rzeczą samo przez się zrozumiałą, że Jezusowi służyć może tylko ten, kto zerwał ze wszystkim innym. Toteż sam"zawarł związek małżeński z ubóstwem" (dnia 24.II.1208 r.) Stąd zwie się "Poverello - biedaczyna", a skromność jego mogła się wyrazić w zdrobniałym jego imieniu: mały Francuz - Francesco. Czuł on, że Bóg styka się z nim wszędzie, że Boga znajduje we wszystkim, co jest wokoło niego, zarówno w życiu cielesnym, jak i duchowym.Po prostu jakby cieleśnie - zmysłowo upajał się Bogiem. Wszechpotęga jakiegoś wewnętrznego głosu zmuszała go do uwielbiania wszędzie uchwytnego Boga i dziękowania Mu. A zarazem jako potrzebujący zbawienia grzesznik miał świadomość zjednoczenia z Jezusem. Własne jego życie w ubóstwie i pokorze stało się dlań wiernym odbiciem życia Jezusowego. Tak samo bezpośrednio odnosił się do Kościoła. Czuł wewnętrzną potrzebę i mus poważać, czcić i miłować kapłanów i papieża, gdyż tykże w nich chciał on widzieć i czcić tylko Jezusa Chrystusa.Przede wszystkim zaś upowszechnił on na Zachodzie zapoczątkowaną przez Bernarda z Clairveaux mistykę Jezusową. Dopiero dzięki niemu Jezus- Człowiek w Swej

ujmującej piękności wkroczył między Chrześcijan, dopiero dzięki niemu życie Jezusowe z wszystkimi jego radościami i cierpieniami stało się miernikiem życia wierzących. Z wolnej miłości przemienia człowiek swoją wewnętrzną istotę w coś nowego, doskonałego, w odbicie Jezusowe. Odtąd też właściwymi spadkobiercami ducha św. Franciszka byli nie tyle nazywający się jego imieniem mnisi żebraczy, co raczej tacy wirtuozi pobożności jak św. Elżbieta, czy św. Jadwiga, które przyświęcały czasom, w jakich żyły, swoim życiem Jezusowego czynu.

D z i a ł t r z e c i:

TEOLOGIA WYSOKIEGO ŚREDNIOWIECZA

1. Okres szczytowy scholastyki

Stosunkowo spokojny jeszcze dotychczas świat naukowy został silnie pobudzony dopiero przez Arystotelesa. Stulecie XIII zawdzięczało Arystotelesowi, - którego poznano najpierw w panteistycznym ujęciu Arabów, a potem w prawdziwej jego postaci - oprócz znacznego pomnożenia wiedzy, zdolność bystrego spojrzenia i trzeźwej obserwacji. Prócz tego Arystoteles dawał do ręki cały szereg środków pomocniczych do udowodnienia prawdy chrześcijaństwa i praw Kościoła. Pisma jego, początkowo (1210 i 1215) zakazane, ponieważ Arystotelesa czyniono odpowiedzialnym (niesłusznie) za neoplatońsko-panteistyczną spekulację Averroesa z Kordowy (zm. 1198 r) i innych arabskich filozofów, zostały w 1239 roku dozwolone warunkowo, a w 1255 r. nawet zalecone. Wywarły one wpływ na panujący podówczas Augustianizm, który nieco przekształciły, a wreszcie całkowicie go wyparły. Jak Jan Chrzciciel uchodził za poprzednika Jezusa Chrystusa w sprawach duchowych, tak Arystoteles uchodził za poprzednika Jezusa Chrystusa w sprawach życia naturalnego - więc filozofia jego uchodziła za niezbędne przedproże wszelkiego teologicznego studium. Mimo gwałtownego sprzeciwu konserwatystów, zaczęły młode jeszcze podówczas Zakony Żebracze: Franciszkanów i

Dominikanów popierać ten nowy sposób nauczania. Zakony te zgromadziły w swoich szeregach najtęższe umysły owego czasu, i oddały je w nielicznych wtedy jeszcze uniwersytetach światowych (Paryż, Oxford, Cambridge - gdzie kwitły nauki teologiczne,- Bolonia z wydziałem prawnym, Salerno z wydziałem medycznym) do dyspozycji, podczas gdy współzawodnictwo między nimi doprowadziło z jednej strony do walk, z drugiej strony do subtelniejszego myślowego przepracowania problemów. W szczególności Dominikanie, którzy teologię swojego braciszka zakonnego Tomasza z Akwinu podnieśli do godności ideologii swojego zakonu, dopomogli Arystotelesowi do powszechnego uznania. Wszyscy ci teolodzy scholastyczni mieli jeszcze wspólne z Abelardem dążenie do wyrównania autorytetów, z Piotrem Lombardzkim zaś mieli wspólną formę. Lecz materiał naukowy urósł do olbrzymich rozmiarów i był po prostu nie do opanowania bez systematycznego ujęcia i starannego uporządkowania.

Przeciętny scholastyk XIII wieku pisał swoją "Summa", która rozpadała się na distinctiones, te na questiones, a te znowu na articuli lub membra, lub principalia. Dochodziły do tego jego partes, tractatus, dubia, quaestiuncula, quaestiones a latere itd. Każdy artykuł podany jest w formie pytającej, na co podaje się uzasadnioną odpowiedź albo pozytywną: quod sic, albo negatywną: quod non, a odpowiedzi te wydobywa się z dawniejszych autorytatywnych dzieł lub z dzieł współczesnych szkół teólogicznych. Odpowiedź autora na te pytania jest przeważnie ujęta w formie pozytywnej.Na koniec przychodziło wolne i przeważnie bardzo obszerne omówienie przytoczonych argumentów uzasadniających.Były to więc przeważnie arcydzieła, jeżeli chodzi o konstrukcję - stroną ujemną było atoli to, że przeważnie forma przytłaczała treść.

Właściwa Scholastyka rozpoczyna się od Aleksandra z Hales, który wychodząc od podstawowych Augustynowskich idei i posługując się metodą filozoficzną i zaczerpniętymi z arabskiego Arystotelesa środkami pomocniczymi, starał się uwzględnić i zaspokoić potrzeby pobożności swojego czasu. W teologii widzi on poznanie, które polega na przeżywaniu Boga i wlane zostaje w człowieka przez Boga, i dlatego jest bezpośrednie. Dlatego

człowiek może, a nawet musi wyrazić na nie zgodę z pewnością wykluczającą wszelką wątpliwość. Zaczerpnięta z Pisma św. i ze starokościelnych Wyznań wiary treść jej stanowi prawdę, która rządzi życiem moralnym.

Aleksander z Hales studiował w klasztorze w Hales (Glocestersshire), nauczał w Paryżu, w 1222 został franciszkaniniem, zmarł w 1245 r. Dokończona przez uczniów jego Summa totius theologiae została przez papieża Inocentego IV zatwierdzona.

Bliski mu był Jan Fidanza Bonaventura, urodzony w 1221 r. jako syn ubogiej rodziny w Bagnorea w Państwie Kościelnym, został franciszkaniniem, studiował 1242 do 1245 w Paryżu i jako Gnerał Zakonu Franciszkanów i kardynał wywierał wielostronny wpływ. Uchodzi do dziś dnia za chlubę Zakonu Franciszkańskiego, chociaż ani jako mistyk, ani jako scholastyk nie był samodzielny. Scholastycy franciszkańscy szli pod względem formalnym i przy badaniu rzeczy naturalnych za Arystotelesem, nigdy jednakowoż nie zapominali o właściwości Chrześcijaństwa. Ich teologiczne poznanie bazuje na Piśmie świętym i na prawie kanonicznym. Teologia jest dla nich opartym na woli rozkoszowaniem się Bogiem i rzeczami boskimi, umożliwionym przez boskie oświecenie dusz (Illuminatyzm), przy którym czynna jest także wola nakierowana w posłuszeństwie na Pismo św. i na nauki kościelne, i na porządki kościelne. Ta wiara w autorytet Kościoła, która dla Scholastyki franciszkańskiej nabrała tak wielkiego znaczenia, reprezentowana jest już w u Bonawentury.

Lecz szczyt swój osiągnęła Scholastyka u dwóch Dominikanów: Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu.

Albert Wielki, szlachcic von Bollstaedt, urodzony w 1193 roku w Lauingen w Szwabii, wstąpił w 1123 r. do Zakonu Dominikańskiego w Padwie, działał przez krótki czas w Paryżu, potem w Kolonii, gdzie tamtejszy uniwersytet zawdzięczał mu swoje imię. Od 1260-62 był biskupem Ratysbony, lecz godność tę złożył, by pracować raczej w kolońskim uniwersytecie.

Tomasz, urodzony koło 1225 r. w Roccasicca koło Akwinu, pochodzący z południowo-italskiej rodziny panującej wychowywał się w Monte Cassino, studiował w Neapolu, wbrew woli rodziców wstąpił do klasztoru dominikańskiego, który wysłał go do Alberta Wielkiego do Kolonii. Towarzyszył swojemu mistrzowi

do Paryża, gdzie uzyskał stopnie naukowe. W latach 60-tych nauczał na polecenie papieża Urbana IV w Rzymie, po 70-tym znowu w Paryżu. Zmarł w 1274 r. w drodze na Sobór unijny w Lyonie. Już współcześni uważali go za człowieka niepospolitego. Wielka ilość jego dzieł, to przeważnie filozoficzne komentarze do Arystotelesa, egzegetyczne do najważniejszych pism Starego i Nowego Testamentu, a szczególnie dzieła treści dogmatycznej i etycznej. Najważniejszy dobrobek wszystkich jego studiów, to Summa theologiae: i summa contra gentiles, dzieło olbrzymie, nad którym pracował przez ostatnie 10 lat, a którego nie dokończył.

Konsekwentne przeprowadzenie myśli Arystotelesa ukazuje się u Alberta zarówno w filozofii, jak i w naukach przyrodniczych, jak i w teologii. Wszelako to, do czego zmierzał i do czego najwięcej prac przygotowawczych poczynił, osiągnął dopiero jego wielki uczeń Tomasz. Dopiero Tomasz doprowadził doktrynę kościelną przez planowe zastosowanie Arystotelosa do najwyższego poziomu jasności, nadając doktrynie tej oczywiście całkiem inny wygląd, tak iż właściwie stoi ona obok dawnej jej formy jako coś zupełnie nowego. Jako teolog na swoje czasy "nowoczesny" doznał Tomasz początkowo przyjęcia dość chłodnego. Lecz niewzruszone trzymanie się tradycji kościelnej i łącząca się z tym wyższość duchowa nad przeciwnikami, zmusiła ich rychło do pójścia jego torami. W ten sposób Tomasz z Akwinu jest do dnia dzisiejszego uznanym mistrzem Kościoła papieskiego.

Według Tomasza teologia jest nauką spekulatywną, w której chodzi o poznanie. Gdyż także wola człowieka nie może istnieć i działać bez poznania. Człowiek daje się kierować rozumowi, i właściwie tylko dokonuje wyboru wśród tego, co mu nadrzędny rozum przedkłada. Rozum ma do czynienia tylko z rzeczami najważniejszymi, a wola tylko z uchwytnymi rzeczami tego świata. Wrażenia zmysłowe oddziaływują na duszę i nadają jej treść. Także Boga poznajemy na drodze zmysłowej, mianowicie jako przyczynę pędną rozpoznawalnych w naturze skutków.

Wszelako poznanie to jest nikłe i niewiele mówi. Dlatego potrzebujemy nadnaturalnego objawienia. Przede wszystkim, ponieważ Bóg jest czymś ponadrozumowym, wykraczającym ponad

rozum, musi także i nasze naturalne poznanie Boga być rozszerzone przez objawienie Boże. Znajdujemy je w Piśmie Świętym, natchnionym przez Boga prorokom, którego treść ponadto potwierdzona jest przez rozwój historyczny. Jest ona nieomylnym autorytetem dla nauki i życia chrześcijanina, i tylko dlatego, ponieważ jest ono obszerne i niełatwe do zrozumienia, okazała się potrzeba krótkiego zestawienia jego treści w 3-ch starokościelnych symbolach, do których według potrzeby mogą się jeszcze w przyszłości dołączyć papieskie określenia wiary, jak zresztą autorytet papieski stoi raczej ponad niż obok autorytetu Pisma Świętego.

Ponieważ objawienie nadnaturalne nie jest dostępne dla rozumu, więc może być uchwycone tylko przez wiarę. Mianowicie wola skłania rozum do przyjęcia prawd nadnaturalnych.A człowiek może wierzyć,ponieważ Bóg wlał weń zdolność do tego. I tylko taka wiara,której formę określiła wola, jest rzeczywiście zasługą.Właściwym celem wiary jest poznanie. Może ono być udziałem laika tylko w sposób niedoskonały, może być dlań tylko wiarą nierozwiniętą.Lecz i laik musi mieć wiarę rozwiniętą, przynajmniej co do Trójcy świętej, uczłowieczenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, i co do wszystkiego tego, z powodu czego Kościół obchodzi święta. Zadaniem teologii jest więc: objaśniać,wykazywać możliwość i bronić tego, co sobie wiara z artykułów ponadrozumowych przyswoiła.

2. Tomasza z Akwinu nauka o Bogu, grzechu i łasce.

Główne dzieło Tomasza z Akwinu: Summa Teologiczna, traktuje w 3 księgach o:

1) Bogu jako działającej ostatecznej przyczynie i Jego związkach ze światem,

2) Człowieku i jego dążeniu nakierowanym na Boga, a więc o moralności, z jej 3-ma cnotami teologicznymi: wiarą, nadzieją i miłością, 4-ma cnotami kardynalnymi: mądrość, sprawiedliwość, dzielność i umiarkowanie, i o różnych dziedzinach życia moralnego,

3) Chrystusie, Sakramentach, przez które dochodzimy do zbawienia, i o życiu wiecznym.

Summa Tomasza obejmuje więc w pełnym zakresie dogmatykę i etykę, wszelako z ograniczeniem ich do tego, co bezwzględnie

potrzebne. Obok zalet formalnych znaczenie autorytetu dla całych stuleci zapewniło jej to, że była prawowierna i jak na swoje czasy naukowo-nowoczesnea.

W nauce o Bogu i Trójcy Św. kroczy Tomasz już wydeptaną drogą. Zasadniczo zatrzymuje determinizm, ale zarazem nieco go łagodzi, mianowicie, że Bóg ze względu na swój osobisty stosunek do człowieka stosuje łaskę w sposób wolny.

O Trójcy Św. wiemy tylko na podstawie objawienia, lecz Tomasz i tutaj zastosowuje kryteria naukowe. Wyjaśnia on trzy osoby Trójcy Św.: Ojca, Syna i Ducha jako stosunki w obrębie istoty Bożej, lecz ze względu na tradycję kościelną obstaje przy różnym ich charakterze osobowym.

Bóg jest najwyższym i ostatecznym celem świata, On jest myślą i wolą w jednym. Wszystko inne jest tylko środkiem do tego jednego celu, lecz właśnie dlatego także czymś dobrym. Miłując każdą z tych rzeczy w takim stosunku, w jakim ona stoi do celu ostatecznego, Bóg stosuje sprawiedliwość, a usuwając nędzę i obficie potęgując dobre, stosuje miłosierdzie. To co my nazywamy cudem, jest z punktu widzenia Boga tylko uaktywnieniem się Jego niezmiennej woli. Lecz wola Jego ujawnia się także w przyczynach pośrednich, jakimi Bóg z reguły się posługuje przy Swoim działaniu. Dlatego wola nasza jest tylko odnośnie do najbliższych jej przyczyn wolna, a więc tylko pod względem psychologicznym, poza tym jednak jest ona określona przez Boga, Bóg nadaje jej kierunek w ten sposób, że człowiek urzeczywistania wolę Bożą tylko na gruncie swojego własnego rozumnego zastanowienia. Dlatego jedynie wola Boża jest miarodajną, jeżeli jednych odrzuca, a innych wybiera. Gdyż Bóg chce dla wszystkich dobra, lecz nie dla każdego tego samego dobra.

Nowym jest stanowisko Tomasza w zakresie nauki o łasce - mianowicie w przeciwieństwie do przyjętego już powszechnie Semipelagianizmu (który przyjęli już także scholastycy franciszkańscy Aleksander z Hales i Bonawentura), nawiązuje Tomasz w pełnym zakresie do nauki Augustyna o łasce.

Grzech pierworodny jest winą i karą zarazem. Wina polega na utracie przyrodzonej sprawiedliwości, kara na osłabieniu i zniekształceniu podobieństwa Bożego, połączonym z rozpasaniem

chuci i oddaniem duszy pod kalający wpływ ciała. Grzech pierworodny pleni się przez płodzenie. Skalanie ciała przechodzi na mieszkającą w nim duszę, której też spłamienie to poczytane zostaje za winę. Skutkiem dalszym jest odjęcie wiekuistego dobra i niepokój, spowodowany przez wszystko to, co z żadzą rzeczy znikomych się łączy. Jeżeli grzechy aktualne = grzechy czynu są świadome, to sprowadzają one na duchowo umarłego człowieka karę wiekuistą - to są grzechy śmiertelne, lecz jeśli są one tylko nieświadomym odwróceniem się od Boga, to mogą one być odpokutowane przez kary doczesne. To są grzechy odpuszczalne.

Odpowiednio do tego potrójnego kierunku grzechu pierworodnego należy także zbawienie - odkupienie pojmować jako odpuszczenie grzechów, usunięcie grzeszności i moralne odnowienie przy pomocy kościelnych Sakramentów.

Odpuszczenie grzechów zawdzięczamy zadośćuczynieniu, jakie dał za nas Jezus, a które -Bóg jako odpowiadające zarówno Jego sprawiedliwości jak i Jego zmiłowaniu przyjął.

Grzeszność usuwa Bóg przenosząc nas przez wlanie Swej łaski do nowego stanu, który uzdalnia nas do dobrego. To usprawiedliwienie, które dokonuje się właściwie bez współdziałania woli, składa się czysto pojęciowo z 4 aktów:
1) wlanie łaski, 2) nakierowanie wolnej woli na Boga przez wiarę, 3) skierowanie wolnej woli przeciwko grzechowi i 4) darowanie winy, przy czym nacisk położony jest przede wszystkim na tym akcie pierwszym. Moralne odnowienie usprawidliwionego człowieka okazuje się w czynach, które - ponieważ odpowiadają Zakonowi Bożemu - są dobre i udoskonalają wiarę. Chociaż zawdzięczają one istnienie swoje tylko łasce, jednak Bóg ze względu na słuszność traktuje je jako zasługę. Z tej nowej postawy życiowej można w każdym razie wnioskować o otrzymanej łasce i spodziewanym wybawieniu.

A jednak pewne zarzewie grzechu pierworodnego pozostało. I na nim rozpalają się namiętności. Zarzewie to należy ze względu na ostateczny cel naszego działania przezwyciężać przez stałe nowe cnotliwe postępki. Na tym odcinku, to 4 dawne cnoty kardynalne: mądrość, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie,

dopomagają w obrębie ludzkiej społeczności, podczas gdy 3 cnoty teologiczne : wiara, nadzieja i miłość, prowadzą do szczęśliwości w zaświatach. Poza tym życie moralne u chrześcijan może być albo czynne, albo kontemplacyjne. To pierwsza przynosi więcej pożytku, to drugie nakierowane jest bezpośrednio na cel najwyższy, jest dlatego większą zasługą. Również różnie wygląda życie moralne zależnie od tego, czy człowiek kieruje się tylko według nakazywanych mu przykazań Bożych, czy w wolnej decyzji kieruje się także według ewangelicznych rad i w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie osiąga szczebel doskonałości, która, jak u świętych, prowadzi do uczynków stanowiących "nadwyżkę": opera superabundantia.

3. Dokończenie nauki średniowiecznej o sakramentach i kościele

Tryumf swój, jeżeli chodzi o działalność dogmatotwórczą, odniosła Scholastyka w nauce o Sakramentach (sakramentologii), spajając w jeden zwarty system wszystko, co dotąd było w obiegu jako z sobą niepowiązane i niewyrównane. Wszędzie i zawsze atoli zaznaczała się tu odrębność obu wielkich zakonnych szkół teologicznych: Franciszkańskiej i Dominikańskiej. Tomasz i jego szkoła widzą w sakramentach święty znak, który samego człowieka uświęca - Franciszkanie zaś negują w samym sakramencie jakąś moc boską, a widzą w nim tylko podobieństwo tego, co jednocześnie Bóg w duszy sprawia. - Jest to przeciwieństwo, które oczywiście ciągnie się poprzez wszystkie poszczególne sakramenty. Mimo to papież Eugeniusz IV ośmielił się takie wyniki podnieść do rangi dogmatu na Soborze w Ferrarze - Florencji w 1439 r. dnia 22 listopada w bulli: Exultate Deo.

Przyjętą od czasów Piotra Lombardzkiego liczbę siedmiu sakramentów dowiedziono alegorycznie, by przez to oddzielić wyraźnie Sakramenty od innych kościelnych czynności. Obojętnie, czy sakramenty same z siebie i bezpośrednio udzielają łaski czy nie, jednak mocą pobudzającą przy udzieleniu łaski jest zawsze Bóg. W każdym razie udzielają one razem z usprawiedliwiającą łaską, potrzebną człowiekowi do zbawienia, pewną psychologiczną właściwość, która w zasadzie pokrywa się z miłością. Niektóre sakramenty - których dlatego nie można powtarzać - posiadają prócz tego niezniszczalny, niezatarty,

duchowy charakter, "character indelebilis", jakąś niezniszczalną predyspozycję psychiczną odnośnie do wszystkiego, co stoi w związku z czcią boską.

Sakramenty są skuteczne przez samo ich dokonanie - "ex opere operato". Lecz ten, który ich udziela, musi mieć intentio - zamiar dokonania czegoś ponadziemskiego - lub przynajmniej intencję działania na podobieństwo Chrystusa i Kościoła. Również i przyjmujący musi przynajmniej wierzyć w treść sakramentów, mieć czyste sumienie, i nie znajdować się w grzechu śmiertelnym. Jeżeli więc czynności sakramentalnej nie stawia się oporu, to Bóg w niej pracuje twórczo nad duszą. Przy dopełnieniu sakramentu przedmioty widzialne stanowią materię sakramentu, podczas gdy recytacja słów ich ustanowienia stanowi ich formę, i dopiero przez nią sakrament dochodzi do skutku.

Wypowiedzenia bulli: Exultate Deo o poszczególnych sakramentach pochodzą w zasadzie od Tomasza z Akwinu.

Na czele wszystkich sakramentów stoi Chrzest jako duchowe spłodzenie. Materią jest 3-krotne zanurzenie lub skropienie wodą. Formą są słowa: Chrzczę cię w imię Ojca i Syna i Ducha św. Uwalnia on od wszelkiej winy, tak iż ochrzczony powraca do pierwotnej niewinności i jest wolny od kary.

Bierzmowanie - Confirmatio, oddzielone już od dawnego przebiegu czynności chrzestnej, dołącza do łaski płynącej z Chrztu jeszcze moc przeciwstawienia się trwożliwości. Materią jego jest poświęcony przez biskupa olej, formą są słowa: Signo te singo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine....

Wieczerza Pańska jest o tyle najważniejszym sakramentem, że w niej schodzą się wszystkie nici, zarówno doktryny jak kultu. W Wieczerzy zstępuje Chrystus z nieba do ludzi, a jednocześnie też ludzie przynoszą Bogu na ofiarę Chrystusa. Te dwie wykluczające się myśli szukają wyrówania w nauce o przemienieniu. W Wieczerzy Pańskiej podaje i przyjmuje się całe uwielbione ciało Chrystusowe, które zajmuje określone miejsce w niebie, a jednak zarazem na podstawie swojej wszechmocy może być obecne w Wieczerzy, ponieważ tutaj chce ono być choć nawet nie "lokalnie" i niedokładnie w tych samych rozmiarach, lecz jednak w sposób szczególny, według swej substancji. Materią sakramentu jest chleb i wino, formą słowa ustanowienia. Wiecze-

rza, jako ustanowiona do spożywania to znaczy jako właściwy sakrament, gładzi grzechy i potęgując miłość pośrednio przeciwdziała grzechom śmiertelnym.

Lecz o wiele ważniejszą jest rzeczą, iż jako ofiara mszalna, tzn. jako bezkrwawe chociaż rzeczywiste powtórzenie i ciąg dalszy ofiary Chrystusowej na Golgocie, darzy obecnych i nieobecnych, nawet niepokutujących i umarłych w czyśćcu darami duchowymi i pomaga w rzeczach naturalnych.

Jeżeli Pokuta jest poważniejszego charakteru, to dopasowuje się także do ustanowionych przez Boga zewnętrznych form sakramentu. Te rozpadają się na: skruchę, spowiedź i zadośćuczynienie, które stanowią materię sakramentu pokuty, podczas gdy formę nadają mu słowa absolucji wypowiedziane przez kapłana. Należy rozróżniać między skruchą prawdziwą - skruchą za grzechy, która polega na pochodzącym z miłości skruszeniu wewnętrznym, i która jedynie może gładzić grzechy i osiągnąć łaskę, a jej przedprożem: skruchą niedoskonałą, wywodzącą się z lęku,która jest jedynie niesmakiem nad popełnionymi grzechami i lękiem przed karą. I jedna i druga nadaje się jako przygotowanie do przyjęcia sakramentu. Gdyż braki, jakie są w skrusze pochodzącej z lęku, wyrównuje i uzupełnia dokonanie samego sakramentu. Lecz skruszony pożąda także spowiedzi, by znowu zostać przyjętym do społeczności świętych, i ponieważ tak postanowił Kościół. Toteż właściwie grzech zgładzony zostaje przez kościelną władzę kluczów a nie przez skruchę.

Odpowiada temu obowiązek kapłana: uwalniać spowiadającego się na podstawie nadanej mu władzy kulczów lub też nałożyć na niego uczynki zadośćczyniące, względnie je darować. Te uczynki zadośćczyniące polegają na tym, że człowiek przez modlitwę, post i jałmużnę na cześć Bożą zrezygnuje z czegoś, do czego z natury ma prawo w dziedzinie doczesnych dóbr, lub dóbr psychicznych i szczęścia. Kto nie może się zdecydować na takie dobrowolne ukazanie się, tego spotykają cierpienia za życia lub męki w czyśćcu. Nadużycia przy odpustach, nad którymi często już wtedy ubolewano, doprowadziły do wyraźnego stwierdzenia, iż do odpustu ma prawo tylko ten, kto uzyskał absolucję od swego własnego kapłana. Musiały także istnieć dostateczne powody do łagodzenia kary pokutnej, jeżeli komuś miał być przyzna-

ny odpust. By obronić instytucję odpustu wskazywano na to, że z wpływów pieniężnych Kościół ma korzyść, i że nieomylny Kościół ma taką wolę. Że zaś odpust jest możliwy, to uzasadniono stojącymi do dyspozycji Kościoła zasługami Chrystusowymi, i zasługami wielu sług Kościoła. Zarządza nimi papież, który też dlatego może wyjednać darowanie kary na drodze modlitwy przyczynnej tym, którzy znajdują się w czyśćcu.

Ostatnie namaszczenie sprawia duszy, a przez to także pewną ulgę w godzinie śmierci. Materią tego sakramentu jest poświęcony przez biskupa olej z drzewa oliwkowego, formą zaś słowa życzenia połączone z jednoczesnym namaszczeniem poszczególnych członków ciała.

O ile dotychczas wymienione sakramenty dopomagają do duchowego udoskonalenia każdego poszczególnego chrześcijanina, to dwa ostatnie, nawzajem się wykluczające: Święcenia Kapłańskie i Małżeństwo dotyczą zarządu i rozmnożenia Kościoła.

Przy święceniach kapłańskich materię sakramentu stanowią zastosowane symbole (działania symboliczne), lub pewne przybory, jego formę zaś towarzyszące im słowa. Wyświęcony zyskuje w 7-miu kolejnych stopniach charakter duchowny, a oprócz tego pomnożenie łaski, bez której nie może obejść się ten, kto sam ma darów łaski udzielać.

Celem małżeństwa jest płodzenie dzieci, wychowanie ich oraz zapobieganie rozpuście. Sakramentem staje się ono tylko jako odbicie zjednoczenia się Chrystusa z Kościołem. Już to słabe uzasadnienie świadczy o niepewności, z jaką tę rzecz przeprowadzono, dlatego żaden sakrament nie miał w sobie tylu sprzeczności, co właśnie małżeństwo. Nigdzie nie spotykamy się z wypowiedzeniem na temat, co stanowi jego materię. Formą jego zaś jest nie błogosławieństwo kapłana, lecz wyraźne słowa wzajemnych między oblubieńcami wyznań. Więc "dokonawcami" tego sakramentu są ci, którzy go przyjmują, to znaczy sami małżonkowie.

Sakramentologia XIII stulecia, która w zasadzie do dziś dnia w Kościele katolickim się utrzymała, silnie uzewnętrzniała pojęcie łaski i pozbawiła je subtelności. Darowana przez Boga łaska staje się udziałem tylko przez sakramenty. Tych zaś ważnie może dokonać tylko kapłan. Więc pojęcie "sakramentu" postulowało także dokładniejsze ustalenie pojęcia "Kościoła" - i na tym polegało jego szczególne znaczenie.

Już u Tomasza z Akwinu pokrywają się z sobą "Chrześcijaństwo" i "Kościół". Według tego rozumienia " społeczność świętych" w wyznaniu apostolskim oznacza "społeczność w tym co święte", to znaczy "w sakramentach"."Zgromadzenie wiernych"występuje tu więc jako uchwytna wielkość i jako polityczna organizacja, w której muszą być i są "rządzący" i "rządzeni".

Kościół potrzebuje jako "urzędników" do swego zarządu i do udzielania sakramentów kapłanów. Pojęcie "urzędnika" zamyka w sobie zarazem pojęcie "stopniowania". Dla biskupa jako "urzędnika wyższego" zarezerwowane jest sprawowanie sakramentu bierzmowania i ordynacji. Wprawdzie każdy kapłan ma władzę kluczów, która odpuszcza grzechy, lecz jedynie biskup ma pełnię władzy rządzenia. "Quantum" jej jakie posiada kapłan, posiada on z racji udzielenia mu tego "Quantum" przez biskupa. Mimo to atoli Biskup reprezentuje w stosunku do kapłana stan szczególny tylko w sensie niewłaściwym, ponieważ nie ma żadnego wyższego stopnia ponad zasadnicze prawo kapłana: sprawowania eucharystii. Jako jedno ciało, może Kościół mieć też tylko jedną głowę: papieża. Tomasz już w dogmatyce przyznaje pewne miejsce papieżowi. Papież włada w Kościele w sposób nieograniczony, ponieważ biskupi dzielą z nim w obrębie swoich okręgów administracyjnych (diecezji) jego troski i mozoły, lecz są oni przez niego ograniczeni, jako że papież może ingerować bezpośrednio wszędzie. Przede wszystkim zaś jemu przysługuje prawo wyrokowania co do prawowierności. On ogłasza odpusty, on zwołuje Sobory Powszechne i on jako namiestnik Chrystusowy włada nad księżętami i ich poddanymi.

W tych wywodach, które na II-im Soborze w Lyonie w 1274 roku zostały podniesione do godności nauki kościelnej, zawarta już była cała późniejsza nauka o papiestwie razem z nauką o nieomylności.

4. Rzut oka na wyniki "wysokiego średniowiecza".

Jedenaste, dwunaste i trzynaste stulecie przyniosły wespół z rozkwitem Kościoła papieskiego zarazem bogaty plon pracy dogmatycznej. Oba te rozwoje: zewnętrznego znaczenia i wpływu Kościoła i dogmatu kościelnego szły równolegle, ponieważ wie-

rzono w Kościół i rozbudowano go też od strony doktryny. A ponieważ Kościół rozporządzał potrzebnymi środkami naukowymi i uczonymi ludźmi mógł też popierać to, co służyło ugruntowaniu jego władzy, a ukrócać i przytłumiać to, co celom jego nie odpowiadało.

Wzrost wpływu Kościoła rozpoczął się od wzrostu wpływów ruchu kluniackiego, którego rzecznicy znaleźli w dziedzinie polityki kościelnej szerokie pole do swej działalności, i dlatego zalczali jako niewygodną dla siebie samodzielnie przez uniwerstytety pielęgnowaną teologię. Z tego powodu musieli odrzucić już naukową samoświadomość Berengara - co byłoby się stało nawet w tym wypadku, gdyby Berengar ze swoim trzeźwym pojmowaniem Wieczerzy Pańskiej nie był się przeciwstawił zabobonnemu nastrojowi swojego czasu. Skoro zaś potrzebny już był dogmat o Wieczerzy Pańskiej, musiał on nosić na sobie stempel tradycyjnego, popularnego nastroju kościelnego, a nie stempel i znak naukowości. Tak też pojmował tę rzecz przeciwnik Berengara Lanfrank.

Wszelako tak zaświetczały twór jak Kościół papieski, nie mógł żyć samym tylko odrzucaniem: rozbudzony pęd naukowy, który stworzył sobie w uniwersytetach bardzo skuteczny organ, nie dał się przytumić. Toteż Kościół wkroczył na drogę wszelkiego konserwatyzmu: po kilku dziesięcioleciach przyjął pod swój zarząd to, co do niedawna odrzucał, jak długo było to nowym, a czego stłumić nie mógł. Uniwersytety dostały się pod dozór papieski i stały się ośrodkami czysto kościelnie nakierowanej nauki. Tylko Szkoła Abelarda, w której zespoliły się duchowe postępy okresu wypraw krzyżowych, reprezentowała przeciwko teologii nakierowanej na władzę Kościoła i religijne potrzeby mas, prawo wewnętrznie pewnego swej sprawy indywidualizmu. Aleć i nauka kościelna mogła się wykazać wielkim wyczynem, jakim była podjęta przez Anzelma pierwsza próba pdsłonięcia tajemnicy pojednania (Cur Deus homo?). Nawet Abelard nie mógł powstrzymać jej wpływu i oddziałania, chociaż miała ona jeszcze szereg braków. Najdobitniejszy wszakże wyraz znalazła pobożność kościelna w postaci i dziele życiowym Cysteresa z Clairveaux, którego mistyka Jezusowa, niedowiedziona wprawdzie, ale uznana i odczuta jako konieczność osobistej potrzeby zba-

wienia zachowała swoje znaczenie bodajże do dnia dzisiejszego. Obok Bernarda zajęli się rozbudową naukowej dogmatyki Hugo od Św. Wiktora i Piotr Lombardzki i starali się wyrównać i wygładzić jej sprzeczności i niedociągnięcia.

Wśród tej wielostronności zwalczających się nawzajem ale i uzupełniających się kierunków kościelnych, nastał wspaniały wiek XIII. Zewnętrznej mocy Kościoła odpowiadało wewnętrzne jego bogactwo. Wyprawy krzyżowe wciągnęły Zachód z naiwnego jego odpsobnienia w potężny nurt ogólnych dziejów świata. Wprawdzie niepokojące zjawiska zmuszały Kościół papieski do wydobycia z zapomnienia starodawnego pojęcia "Kacerstwa" i do zastosowania okrutnych nieraz środków zaradczych (Wojny z Albigenzami, 1209-29). Lecz podczas gdy w Italii Franciszek z Asyżu rozbudował dalej samodzielnie bernardynowską ideę mistyki Jezusowej i przez swoje "Naśladowanie ubogiego życia Jezusowego" wzbogacił znacznie obraz ówczesnej kultury, przypięła się kierowana przez Kościół wprawną dłonią teologia scholastyczna obu wielkich Zakonów żebraczych: Franciszkanów i Dominikanów do Arystotelesa i z jego pomocą doprowadziła myśl średniowieczną do szczytu. Abelard i Tomasz dokonali przeglądu i selekcji w bogatym materiale dogmatycznym, uporządkowali go i nadali dopiero dogmatycznym "nowotworom" średniowiecznym ich przebojową siłę. Nauka o pojednaniu została włączona do kościelnego systemu doktrynalnego, dokończono pracę nad nauką o Wieczerzy Pańskiej i Pokucie i nad pojęciem Sakramentu.

Z kościelno-politycznych zdobyczy ostatnich stuleci wyciągnięto dogmatyczne wnioski i przyznano monarchicznej organizacji Kościoła i papieżowi miejsce nawet w doktrynie. Co w okresie Abelarda i jego głównego przeciwnika Bernarda stało wrogo naprzeciw siebie, to teraz pojednało się ze sobą: zasypana została przepaść między wiarą a wiedzą. To czego nauczał Kościół, było także rozumne = zgodne z rozumem i dało się w najdrobniejszych nawet szczegółach rozumowo uzasadnić i usprawiedliwić. Wszystko natomiast co w tych ramach się nie mieściło, uznane zostało za kacerskie ciało obce, które z łatwością i bez oglądania się na nic wyłączono. I okres wysokiego średniowiecza kończył się radosnym optymizmem,

Lecz niebawem miało się okazać, iż było to złudzeniem.

D z i a ł c z w a r t y:

ROZPAD RZYMSKIEGO KATOLICYZMU U SCHYŁKU ŚREDNIOWIECZA

1. P o z y c j a D u n s a S z k o t a w h i s t o r i i d o g m a t ó w

Powstałe na gruncie różnego pochodzenia ostre przeciwieństwo między dwoma wielkimi Zakonami żebraczymi:Franciszkańskim i Dominikańskim, występuje najostrzej w ich teologii. Powszechna opinia o jednolitości i zwartości myśli średniowiecznej okazuje się złudą i nieprawdą od razu, gdy tylko porównać ze sobą Dominikaniana Tomasza z Akwinu a Franciszkanina Dunsa Szkota.Dominikanin Tomasz ze swoim gorącym odczuwaniem stał w samym centrum Kościelnych kwestii i umiał też z podziwu godną mocą i siłą opanować cały ten ogromny materiał. i uporządkować go. Franciszkanin Duns Szkot znacznie przewyższył Tomasza sztuką dialektyczną.Lecz właśnie w tym dobitnym podkreślaniu dialektyki zaznaczają się zarazem pierwsze ślady rozkładu.Duns niezwykle ostro rozróżnia między wiarą a wiedzą, między poznaniem teologicznym a filozoficznym.Dla niego,tak jak i dla Alberta Wielkiego, teologia jest wiedzą praktyczną, a nie,jak dla Tomasza, teoretyczną,spekulatywną.Mniej powołuje się na rozum niż na Autorytet Pisma i Kościoła.Poświęca się pilnie szczegółom a mniejszy nacisk kładzie na pogląd ogólny.Przez tę odrębność swej metody naukowej dał wprawdzie Duns początek interesującej wpływowej szkole,lecz jednocześnie wywołał w dalszej pracy dogmatycznej zamieszanie i na jakieś dwa wieki ją zahamował.

Nie jest nam znany rok, ani miejsce urodzenia Dunsa Szkota. Przypuszczalnie urodził się koło 1265 r. w Anglii-Szkocji (stąd Szkot), został wcześnie mnichem franciszkańskim i wstąpił do Marton College w Oksfordzie. Tu powstały jego dzieła filozoficzne i Opus Cxoniense , komentarz do Sentencji między rokiem 1301 a 1304. W Paryżu uzyskał stopnie akademickie i napisał Quodlibeta i Reportata Parisiensia - krótszy komentarz do Sentencji. Prawdopodobnie zazdrość innych spowodowała jego przeniesienie do Kolonii w 1308 r. jako lektora Konwentu

franciszkańskiego. Lecz już 8.XI.1308 r. zmarł tamże licząc lat niewiele ponad 40.

Duns przypisuje, podobnie jak Tomasz, "Uniwersaliom" (pojęciom ogólnym - powszechnikom) rzeczywisty byt. "Ogół" znajduje się w "Szczegółach". Lecz Duns uczy także, iż w jakiejś rzeczy winno się brać pod uwagę "indywidualność" - że także ta "indywidulaność" jest czymś realnym, i że dopiero przez nią jakaś rzecz staje się "szczegółem". A nawet, że ten "byt indywidualny" jest w porównaniu z "tym co ogólne" ważniejszy i wyższy. Dlatego człowiek myśli zawsze o rzeczy przede wszystkim jako o czymś "jednostkowym" i "szczególnym". Tylko doświadczenie zmysłowe daje mu pewność o rzeczach. Na tym polega bez wątpienia różnica między Dunsem a Tomaszem, i to jest pierwszym krokiem do odmiennych, a nawet przeciwnych kierunków.

Duns Szkot wysunął zarówno w nauce o Bogu jak i nauce o człowieku "wolę" na miejsce naczelne. Wola jest wolna. Ona kieruje całym człowiekiem i nadaje mu kierunek, barwę i wartość jego myśleniu i działaniu. W niej tkwi ostateczne rozstrzygnięcie. Dlatego nasze "dobre postanowienia" są zasługą. W tych poglądach są już zarysy "nowoczesnego człowieka" z jego "wolną wolą" - człowieka, który z mocą wkracza w krąg swego rozwoju, a znajduje swe zaspokojenie w spełnieniu wskazanego mu przez Boga celu życiowego. Z tym swoim "prymatem woli" idzie Duns za Augustynem i Anzelmem, to zaś jest sprzeczne z Tomaszem, który pierwsze miejsce przyznaje myśli, woli natomiast przyznaje specyficzny charakter w zależności od myśli. Ten "prymat woli" jest miarodajny dla jego nauki o Bogu. Bóg jest ostateczną przyczyną i ostatecznym celem. Dla Jego woli nie jest miarodajne żadne szczególne podłoże. Bóg nie chce tylko tego, co jest logicznie niemożliwe lub co jest sprzeczne z Jego własną istotą. Nie należy więc pytać o to, co Bóg mógłby był, lub musiał był uczynić. Lecz Bóg jest także "sercem świata", któremu człowiek posłusznie się poddaje. Bóg chce mieć ludzi, którzy Go miłują. Wszystkie Jego stosunki do świata podpadają pod ten punkt widzenia: woli miłości. Bóg wybiera i wyznacza naprzód. On chce i określa zasługi i uczynki ludzkie. Lecz ta idea jest sprzeczna z wolną wolą człowieka. Dlatego też Duns przyjmuje, że człowiek jest wolny tylko od przymusu najbliższych,

poniekąd dotykających go przyczyn, ale nie jest wolny od oddziaływań pierwszej przyczyny, czyli Boga. Istnienie Boga tak samo jak nieśmiertelność duszy, nie da się na pewno poznać lub dowieść. Tutaj pomoc wiedzy zawodzi. Wszelako zyskane w wierze poznanie ma bezpośrednie działanie i wartość praktyczną. Kto Bogiem się zajmuje, ten myśli zarazem o ostatecznym celu człowieka. Wierzyć więc znaczy być przekonanym o tym, iż Bóg kieruje światem i prowadzi go do zbawiennego celu.

Lecz wiarę tę zyskujemy albo z treści Pisma Świętego - albo - co jest znacznie pewniejszym - przez bezpośrednie boskie "wlanie", które jedynie darzy nas pewnością o Bogu i pozostałych przedmiotach wiary. Dopiero gdy przez nie uświadomimy sobie Boga, możemy poznać naukę Kościoła i przemienić ją w czyny.

Inna więc jest droga, prowadząca do poznania naukowego, a inna do poznania religijnego. Teologia przestaje być w ścisłym słowa znaczeniu nauką. Tezy jej polegają nie na konieczności logicznej, lecz na autorytecie. A mimo to Duns odczuwa potrzebę poparcia i w dalszym ciągu nauki kościelnej ściśle metodycznie dowodami filozoficznymi i historycznymi. Gdyż właśnie, kto jest kryty przez posłuszeństwo względem rzymskiego Kościoła, może tym swobodniej wypowiedzieć swoje zastrzeżenia co do możliwości i zgodności z rozumem poszczególnych tez doktryny. Zgodnie z tą zasadą postąpił też Duns Szkot z poszczególnymi dogmatami:

1) Grzech pierworodny: Człowiek nie posiada naturalnej sprawiedliwości, lecz może zachować wlaną weń przez Boga sprawiedliwość nadnaturalną i okiełznać żądzę. Gdyż żądze same w sobie są przede wszystkim czymś naturalnym, co staje się grzechem dopiero wtedy, gdy usuwa się spod przewagi sprawiedliwości nadnaturalnej, i samo sobie wolę podporządkowuje. Grzech nie może się więc przeszczepiać dalej na drodze fizycznej - należy przeto odrzucić grzech pierworodny w tym sensie. Grzech polega tylko na pojedynczych aktach woli, nagrodzenie których powoli człowieka przytępia, pozbawia go za karę nadnaturalnej sprawiedliwości i pozostawia go na łup żądzom.

2) Dlatego i Maria nie jest spłodzona z grzesznego nasienia. Należy przyjąć raczej, że Chrystus udzielił jej jako osobie

najbliżej siebie stojącej szczególnie doskonałego daru. Bóg wlał w nią w momencie powstania jej duszy łaskę, sprawił, że poczęcie jej było niepokalane, i przez to uprzedził jej odkupienie przez Chrystusa. - I ten pogląd, który później jako pogląd tylko zakonu franciszkańskiego został przeforsowany jako nauka kościelna o "niepokalanym poczęciu Marii Panny", szczególnie wsławił Dunsa Szkota.

3) W zakres wszechmocnej woli Bożej włącza się także zbawcza działalność Chrystusa. Zasługa Chrystusa wychodzi na korzyść tylko ludzi przez Boga wybranych i działa skutecznie tylko o tyle, że Bóg uznał i przyjął ją za wystarczającą (acceptatio). Dlatego Bóg mógłby obrać także inną formę wybawienia ludzi niż tę, jaką jest cierpienie Chrystusowe. Odkupionego człowieka darzy Bóg swoją łaską, która współdziała z wolą człowieka i nastawia ją na nabożne postępowanie, które nie byłoby możliwe według samych jego naturalnych sił. Czyny ludzkie nabierają tej wartości która je czyni możliwymi do przyjęcia przez Boga, dopiero przez łaskę i ten stan, jaki z niej się wywodzi.

4) Na łasce Bożej polega usprawiedliwienie człowieka. Zasługuje on je sobie przez pewien zaczyn skruchy, przez skruchę wyrosłą z lęku (attritio), która mu zostaje zaliczona jako zasługa. Gdyż skurcha umożliwia odpuszczenie grzechów i wlanie weń łaski. Owo wlanie łaski, przynosząc z sobą nadnaturalną sprawiedliwość, wywołuje w człowieku prawdziwą zmianę. Ona stanowi kres i właściwy cel Boży, który staje się rzeczywistością, skoro tylko grzechy są odpuszczone.

5) Według poglądów franciszkańskich widzi Duns w sakramencie tylko podobieństwo tego, co Bóg jednocześnie sprawia w duszy, tak iż tylko w sensie niewłaściwym można go określić jako przyczynę łaski. Charakter niezatarty niektórych sakramentów (chrzest i święcenie kapłańskie) jest sprzeczny z rozumem, lecz Duns uznaje takowy tylko na skutek tego, iż papież Inocenty III swoim autorytetem tak o tym orzekł. Podobnie podtrzymuje Duns tylko ze względu na naukę kościelną rzekomą przemianę w skaramencie Wieczerzy Pańskiej. W rzeczywistości zaś nie razem ze słowami, ale obok słów kapłana dokonuje się tutaj boski proces, mocą którego przestrzennie w niebie obecne ciało

Chrystusowe wchodzi w pewien przestrzenny związek z historią; poniekąd wchodzi do chleba i wypiera tenże do całkowitego jego zaniknięcia. Po prostu wszechmoc Boża wyjaśnia to, że Chrystus może być jednocześnie w niebie i w różnych miejscach w sakramencie Wieczerzy.

Duns Szkot wprowadza więc całkiem inne punkty widzenia. Teologia jego przygotowuje rozpad i rozkład Scholastyki. Chociaż teologia Dunsa z jednej strony ściślej niż teologia Tomasza rozbudowuje naukowo wszystkie subtelności, z drugiej strony nie cofa się przed bezwzględnym przebadaniem wszystkich kwestii religijnych: czy i jak dalece są one dla rozumu niedostępne, a więc opierają się na cudzie. Duns oddziela od siebie dogmat i poznanie świata i ustala ich granice. Podczas gdy zwarty system możliwy jest tylko dla filozofii, teologia musi zadowolić się pewną sumą prawd Chrystusowych, z których nie wszystkie są zgodne z rozumem lub celowe, lecz utrzymują się tylko dlatego, że tak chce Kościół.

2. Papiestwo i jego przeciwnicy

Na przełomie między XIII a XIV sutleciem papież był zarówno według brzmienia Prawa Kościelnego jak i według formuł dogmatycznych nieograniczonym panem Kościoła Zachodniego. Uroszczenia te ujął papież Bonifacy VIII w swej słynnej bulli Unam Sanctam w roku 1302 w obrażająco ostrej formie: Subesse romano pontifici omni humanae creaturae omnino esse de necessitate salutis = "podlegać kapłanowi rzymskiemu jest dla każdego tworu ludzkiego konieczne do zbawienia". Bulla ta orzeka, że w ręku Namiestnika Chrystusowego znajdują się dwa miecze (według Ew. Łuk, 22 w.28): duchowny, którym włada Kościół i świecki, którym włada władza świecka, ale na zlecenie i za zezwoleniem papieża w służbie Kościoła. Toteż poddanie się biskupowi rzymskiemu stanowi przesłankę zbawienia.

Podobnie i juryści kościelni: włoski augustianin Augustinus Triumphus, zmarły w 1328 r. i hiszpański franciszkanin Alvarus Pelagius mówili o papieżu jako o ustanowionym przez Boga władcy Kościoła i świata, zastępcy Chrystusa i Boga, który wyposażony na odcinku wszelkich praw i porządków w nieograniczoną władzę stoi nad cesarzem i soborem. Jeden tylko dopusz-

czalny jest wyjątek:że jeśliby któryś z papieży trwał w kacerstwie, to Sobór nie jest nim skrępowany.

Wszelako zdrowy instynkt ludu kościelnego nie był skłonny zgodzić się bez oporu na przyjęcie dogmatu o nieomylności papieża. Władza papieska ciążyła w sposób nienaturalny na duchowej istocie Kościoła. Przed doktrynę, dotyczącą tajemnic wiary, wysunęły się prawno-administracyjne zarządzenia, mające na celu zapewnienie papieżowi fizycznej przewagi. Rzym w sposób bezwzględny opodatkowywał duchownych i laików. A dotykało to nie tyle kacerzy i niewierzących, co raczej wierzących i nabożnych. Toteż tym kurialistycznym tendencjom i poglądom zaczęły się przeciwstawiać inne: mianowicie, że także władza świecka pochodzi od Boga i stoi jako równowartościowa obok władzy duchownej. Był to tzw. pogląd gibeliński. Jako pierwszy wyraził go jasno Marsiliusz z Padwy w swym traktacie defensor pacis - obrońca pokoju w r. 1324.

B i e g j e g o m y ś l i j e s t n a s t ę p u j ą c y:

Władza w państwie spoczywa wyłącznie w ręku ludu, który może ją oddać w ręce jednego, ale może mu ją też odebrać. Także cesarz zawdzięcza swoją władzę i stanowisko zgodnemu z prawem wyborowi przez powołanych reprezentantów. Dlatego podlegają mu także wszystkie sprawy kościelne z wyjątkiem czysto duchownych takich jak kazanie słowa Bożego i szafarstwo sakramentów. Więc również wszelka władza kościelna pochodzi od ogółu wiernych, a ci zlecają ją do sprawowania kapłanom i papieżowi, z tym tylko ograniczeniem, że w sprawach świeckich kapłani i papież podlegają państwu, wzgl. cesarzowi. Tak jak biskupi nie wywodzą się z prazboru, lecz wyłonili się z biegiem czasu jako "nadzorcy" - superintendentes nad kapłanami, tak Kościół może obecnie obejść się bez papieża. Dalsze istnienie papiestwa jest więc tylko kwestią celowości. W każdym razie zaś papież i kapłani mają zadania czysto duchowne, które w dodatku należy starannie przebadać. Dotyczy to zwłaszcza tych działań urzędowych, które stykają się z dziedziną świecką. Tak więc np. wykluczenie ze społeczności kościelnej, które ma tak daleko idące skutki w życiu publicznym, winno być oddane w ręce zboru lub soboru, a nie papieża. Papież jest właściwie tylko pierwszym

urzędnikiem Kościoła. Ponieważ jest on omylny tak jak każdy inny człowiek, przeto nie może stać nad Pismem Świętym, według którego raczej jako jedynego nieomylnego autorytetu należy ustalić wszystkie nauki i porządki kościelne, a także zarządzenia papieskie. Kościół zaś wchodzi w rachubę jako rzecznik prawdy o tyle, że jest skupieniem wszystkich wiernych, ci - a do nich należą zarówno duchowni jak i świeccy, zarówno mężczyźni jak kobiety - stanowią właściwie Kościół, i znowu oni, i to wszyscy razem: laicy i kobiety, przenoszą swoje uprawnienia na Sobór Powszechny. Więc Sobór stoi nad papieżem i ma prawo go sądzić. Chociażby nawet taka metoda nie była zgodna z tradycją kościelną, lecz jest zgodna z zasadami przyzwoitości.

Tę opozycję przeciwko systemowi kurialistycznemu spotęgował wybuchły w łonie Zakonu Franciszkańskiego spór o ubóstwo, kiedy to zwolennicy kierunku surowszego popadli w zatarg z Kurią rzymską - zatarg, który doprowadził do przymierza Franciszkanów z Ludwikiem Bawarskim przeciwko papieżowi i spowodował Wilhelma Ockhama (vide później) do napisania szeregu dzieł kościelno-politycznej treści. W szczególności jego traktat pt.: Dialog między nauczycielem a uczniem o władzy cesarzy i papieży, wyłożył w sposób zasadniczy stosunek między Kościołem a Państwem. Treść dialogu: Ani papiestwo nie jest z punktu widzenia rozumu koniecznością, ani też wszystkie urządzenia, zarządzenia i porządki kościelne nie są bezwzględnie zgodne z rozumem, a tymczasem wszystko powinno się oceniać według rozumu i Pisma Świętego. Rozum i Pismo Święte nie wykluczają się nawzajem, lecz zgadzają się ze sobą. Tymi przesłankami się kierując, bronił Occam prawa innowacji w Kościele i poddawał surowej krytyce dogmaty i instytucje kościelne. Była to jak gdyby zapowiedź nowych horyzontów, choć sam Occan nie zdradzał ochoty, ani nie był w stanie zastąpić to, w czym ewentualnie widział błąd, czymś całkowicie nowym. Wszak i lud kościelny nie mógł się wtedy jeszcze obejść bez papieża. Chociaż królowie francuscy trzymali wtedy papieży w niewoli u siebie przez lat 70, jednak ani nie zadowalało to Francuzów, ani nie podobało się innym ludom. Ogół chciał mieć wtedy papieża, który by stał ponad wszystkimi. Co rozwój historyczny wykształtował, to uchodziło za rzecz zgodną z wolą Bożą.

O krok dalej niż Occam poszedł Wiklef (vide później). Przyjęty ideałem franciszkańskim nauczał Wiklef o Zakonie ewangelicznym, polegającym głównie na pokorze i ubóstwie, a władzę w sprawach duchownych z rąk papieża przekładał do rąk nabożnych i ubogich. Ten zbór świętych miał być ujęty w zwartą formę pilnowanego przez państwo Kościoła krajowego.

Bo oto równolegle z upadkiem władzy cesarskiej rosło samopoczucie poszczególnych państw. Podobnie jak niegdyś biskupi, dopatrywali się zwierzchnicy państw w uroszczeniach papieża nieznośnej uzurpacji ich własnych uprawnień i uszczuplenia i szkody dla powodzenia i moralnego rozwoju swoich poddanych. Możliwości poprawy dopatrywano się w ograniczeniu władzy papieża do dziedziny duchownej, i zastrzeżeniu regulowania zewnętrznych stosunków kościelnych władcom danych państw. Powoli przyzwyczajano się do tego, że w miejsce jedności między Kościołem a światem wchodzi jedność między Kościołem a danym Państwem. Miejsce jednego ogólnego Kościoła zajmuje Kościół krajowy na danym terenie państwowym. Tendencje te wzrastały w miarę pogłębiania się studiów na Arystotelesem. Zaczęto coraz więcej podkreślać zadania Państwa i podporządkowywać mu stosunki kościelne. Kościół, który praktycznie biorąc już nie mógł obywać się bez państwa, stawał się coraz więcej cząstką tym silniej rozwijającego się życia narodowego. To zaś oznaczało narodziny, począwszy od wieku XIV, nawet wśród nabożnych, idei kościoła narodowego.

Najwcześniej dokonał się ten rozwój w Anglii, która nie miała żadnej styczności z Cesarstwem Rzymskim Narodu Niemieckiego i skutkiem tego zajmowała swobodniejsze stanowisko względem papiestwa, związanego bądź co bądź z tym cesarstwem. Żywym tam był pogląd, że dobra kościelne i przywiązane do nich urzędy kościelne powinny być nadawane Anglikom i zajmowane przez Anglików. Majątek kościelny powinien przynosić korzyści tylko własnemu krajowi. To stanowiło pierwszy wyłom w scentralizowaniu Kościoła już w XIII w.

Francja stawiała przez swoich delegatów ideę Kościoła narodowego u podstaw rozważań wszystkich soborów kościelnych tzw. reformacyjnych: w Pizie 1409 r, w Konstancji 1414/18 i Bazylei- - Ferrarze - Florencji 1431 - 49. Wynikami tych tendencji była

Sankcja Pragmatyczna z Bourges, ujmująca je w formułę kościelno-prawną.

Dla Niemiec podobny, choć nie tak efetywny wynik miał Konkordat Wiedeński z 1448 r., efektywniejszy natomiast wynik miały układy z papieżem poszczególnych dzielniejszych książąt niemieckich.

W nawiązaniu do Marsiliusa z Padwy i Ockhama reprezentowali na uniwerystecie Paryskim Konrad z Gelnhausen i Henryk z Langenstein oraz Francuzi Piotr dilli i Jan Karol Gerson pogląd koncyliarny w przeciwieństwie do kurialistyczno-papalistycznego: Kościół ogólny reprezentowany jest przez Sobór Powszechny, którego najdostojniejszymi członkami są biskupi jako następcy Apostołów. Sobór reprezentuje najwyższy autorytet Kościoła, dlatego może on sądzić także papieża. Gerson przyznawał nawet Soborowi nieomylność - a winien on dbać o to, by układ hierarchiczny i monarchiczna konstytucja w kościele, jakich dla Kościoła jego zdaniem chciał i jakie zapowiadał Chrystus, nie wyrodziła się w tyranię. Idee te nie były wszakże niczym więcej, jak tylko środkiem walki ze zniesławionym w owym czasie papiestwem. Znalazły też one uroczyste uznanie Soboru Powszechnego w Konstancji w 1415 r. Lecz papiestwo umiało je wnet opanować i powstrzymać ten niebezpieczny dla siebie rozwój, tak że właściwie średniowiecze zakończyło się zwycięstwem systemu kurialistycznego. Wymownym przedstawicielem i heroldem tego był hiszpański kardynał Juan de Torquemada, który lżąc Ockhama i Gersona w uczonej Summie uznawał w papieżu wodza, kierownika i rządcę całego Chrześcijaństwa, niepodległego w swym charakterze jako Zastępcy Chrystusa nikomu. Toteż właśnie papieże renesansowi: Eugeniusz IV, Mikołaj V, Pius II i Leon X otwarcie i uroczyście wypowidzieli się za poglądem kurialistycznym.

3. Mistyka i pobożność laicka

To co z dorobku teologicznego Scholastyka tomistyczna przepracowała naukowo, to dominikańska mistyka XIV wieku starała się przekształcić w elementy pobożności, wysuwając na czoło - w cennym uzupełnieniu teologii - praktyczne kwestie: kwestię drogi zbawienia i kwstię stosunku między Bogiem a ludzką duszą.

Mistycy upajali się szczęściem, płynącym z osobistego przeżywania prawdy chrześcijańskiej i z wewnętrznego przyswajania sobie tego co ona przynosi. W dziedzinie doktryny wystarczało im dopasowanie się do idei i doktryny Tomasza. Wszelako i te idee zmieniały u nich kierunek. Co dotychczas uchodziło za ważne, to ustępowało na ubocze, a ważnym stało się to, co dotąd było na uboczu. Instytucjonalny Kościół z jego ładem i organizacją, z jego sakramentami, nie był już teraz dla nabożnych celem sam w sobie. Historycznie wypracowana subtelność doktryny o Chrystusie służyła teraz już tylko jako środek do wyobrażenia sobie tego co boskie, i do zbliżenia się doń. Podjęto znowu nici, jakie snuły się od neoplatonizmu poprzez pisma Pseudo-Dionizjańskie i Szkota Eriugenę aż do Bonawentury. Właśnie ta spekulacja, która nie była obca i Augustynowi, obiecywała wierzącym wewnętrzne zjednoczenie się z Bogiem. Najbardziej znanym przedstawicielem jej był Mistrz Eckhardt, tomista, który uzależnił zgrupowanie idei dogmatycznych całkowicie od obserwacji procesów psychologicznych.

Eckhardt, urodzony około 1260 r. we wsi Hochheim przy Gotha, był przeorem dominikańskim w Erfurcie, wikariuszem prowincjonalnym w Turyngii, od 1300 r. pracował w Paryżu, gdzie uzyskał stopnie teologiczne, wreszcie w okresie niesłychanie ważnym sprawował zarząd nad całym okręgiem od Holandii aż do Łotwy pod względem administracji zakonnej, jako przeor prowincji Saksonii. Od 1311 r. powtórnie działał w Paryżu i Strasburgu. W latach 30-tych XIV w. wykładał na wszechnicy dominikańskiej w Kolonii. Tutaj została w 1326 r. wniesiona przeciwko niemu przez arcybiskupa skarga o kacerstwo. Trudno dziś stwierdzić, czy zaszkodziły mu kontakty z Braćmi wolnego Ducha, czy zawiść zakonników franciszkańskich, w każdym razie jego teologia odbiegała od przeciętnej linii kościelnej. Zmarł w czasie swojego procesu w 1327 r. Złożone krótko przedtem jego oświadczenie zostało przez papieża Jana XXII uznane i promulgowane jako odwołanie błędów. Nie wszystko atoli, co pod jego imieniem kursuje w literaturze kościelnej, pochodzi od niego, zwłaszcza z dzieł w języku niemieckim. Więcej autentyczności posiada jego łacińska spuścizna literacka, zawierająca w 3-ch częściach jego tezy naukowe,

pytania szczegółowe i objaśnienia tekstów biblijnych - z czego najlepiej są znane te ostatnie.

D o k t r y n a E c k h a r d t a :

Bóg, absolutna jedność, rozsnuwa się w osobach Trójcy Św. Z nich Syn ogarnia pełnię wszystkich idei. On jest prawzorem wszystkich stworzeń, które pochodząc z wieczności, urzeczywistniają się w doczesności. Jest to więc obsuwanie się w dół, od Trójjedni do świata idei, a stamtąd do świata stworzeń - czemu jako droga powrotna odpowiada zadanie duszy: zdążać od świata stworzeń poprzez objawieniowy świat Trójcy aż do ponownego zjednoczenia się z absolutem. Pomaga duszy przy tym mieszkający w niej, w niej działający i poruszający ją rozum. Prócz tego tkwi w niej samej, w sposób zakryty, coś boskiego nadnaturalnego, co może się więc połączyć i zjednoczyć z Bogiem. Że ten boski element duszy zostaje odsłoniony, o to stara się łaska, która jest ostatecznym i najwyższym środkiem dojścia do zetknięcia się z Bogiem. Gdyż łaska doprowadza nas do tego, iż oglądamy istotę Bożą w jej rozsnuwaniu się jak i w jej jedności, i że stapiamy się z Bóstwem w jedną istotę i w tym jednym osiągamy najwyższy błogostan.

Zgodnie z tymi spekulatywnymi myślami, ma być całe życie chrześcijańskie nacechowane przebóstwieniem i ma reprezentować drogę, która ma wprawdzie do przezwyciężenia trudności i przeszkody, lecz jednocześnie w sposób coraz bardziej zdecydowany zmierza ku wyżynie i przez oświecenie i oczyszczenie prowadzi do zjednoczenia z Bogiem.

Przy tym odciągają człowieka od świata Słowa i Sakramenty, modlitwa i medytacja, i pozwalają mu przez nastrój pokutny zbliżyć się do cnotliwego życia. Po przezwyciężeniu zmysłowości człowiek rozpoczyna życie Chrystusowe. Przezwycięża on zamkniętą w sobie samowolę, zatapiając się całą siłą w życiu i cierpieniu Chrystusowym, i uzupełniając jeszcze, i o ile to możliwe, cierpienia Chrystusowe przez swoje własne cierpienia. Przez to najważniejszą formą religijnego życia radości w Bogu staje się naśladowanie Chrystusa. Tylko ten, kto stał się niczym, może stać się czymś - jakimś "ja". Wreszcie dochodzi

człowiek do ubóstwienia. Na dnie duszy rodzi się Syn Boży, i przez to człowiek sam staje się synem Bożym. Osiągnięcie tego stanu jest najwyższym celem radości w Bogu. Jego punktami szczytowymi są chwile oglądania Boga w zachwycie - w ekstazie. Szybkie przemijanie takich chwil nie powinno człowieka zasmucać, gdyż właśnie w tym, co nadzwyczajne, tkwi szczególna wartość tego procesu dla życia wewnętrznego.

Przez podkreślenie osobistego życia w przeciwieństwie do świata form kościelnych, przyczyniła się mistyka do podważenia średniowiecznych poglądów kościelnych i utorowania drogi nowemu pojmowaniu i przeżywaniu religii chrześcijańskiej.

4. Upadek scholastyki

Duns Scotus rozbudził wątpliwości co do zgodności dogmatów chrześcijańskich z rozumem, zaś wątpliwość tę podniósł do godności "zasady" Wilhelm Ockham i nadał przez to nauce całkiem nową postać.

Wilhelm, z przydomkiem Ockham, określającym prawdopodobnie jego pochodzenie z miejscowości o tej nazwie, na południe od Londynu, urodzony w 1280 r., został wcześnie mnichem franciszkańskim, studiował i nauczał w Oksfordzie, a od 1315 r. także w Paryżu. Możliwe, że był uczniem Dunsa Szkota. Wspaniała jego działalność paryska została zakłócona przez wynikły w łonie jego Zakonu spór o ubóstwo. Ponieważ Ockham stał na stanowisku, że Zakonowi nie wolno posiadać żadnej własności, popadł w zatarg z papieżem Janem XXII i opowiedział się za Ludwikiem Bawarskim. Po przeszło 4-letnim więzieniu uciekł jako banita i zdegradowany do cesarza do Pizy. W 1339 r. wydział filozoficzny Uniwersytetu Paryskiego zakazał wykładów na podstawie jego tez. On sam już od roku 1330 występował w swych pismach, wychodzących w Monachium, za niezależnością państwa od Kościoła, cesarza od kacerskiego papieża. Usiłowania kurii rzymskiej skłonienia osamotnionego po śmierci cesarza Ludwika Bawarskiego w Monachium Occama do odwołania jego nauk, nie przyniosły wyniku. Główne jego dzieła teologiczne (poza politycznymi) to: Komentarz do 4 ksiąg sentencji, Quodlibeta septem i Centiloquium theologicum.

Ockham podjął wszystkie wątpliwości i zastrzeżenia współczesne przeciwko nauce kościelnej, by w powołaniu się na nieograniczoną wszechmoc Bożą i na nauki i porządki Kościoła rzymskiego tym chlubniej jej bronić. W miejsce zwartego chrześcijańskiego światopoglądu Tomasza wchodzi u niego mało przekonywujący i zadowalający kościelny mistycyzm. Wierze przyznaje Occam własną dziedzinę, oddzieloną od dziedziny wiedzy i wyraźnie i ostro rozróżnia właśnie ze względu na religię między poznaniem naturalnym (= naukowym) a poznaniem religijnym.

Do uchwycenia jakiegoś naturalnego obiektu poznania wystarcza rezum. Tutaj doświadczenie i rozsądek współpracują ze sobą. To co one stwierdzają lub rozkładają na czynniki, prowadzi do określonych pojęć i wyobrażeń, które można powiązać ze sobą według tez logicznych. Stąd też "ogół" = pojęcie ogólne istnieje tylko w duchu ludzkim, tak iż wiedza ma do czynienia jedynie z tymi pojęciami i ich połączeniami, lecz nie z pojedynczymi rzeczami. Natomiast przy obiektach religijnych brak owej, na doświadczeniu opartej, bezwzględnej pewności wnioskowania.

Znaczy to, że dogmaty kościelne nie dadzą się udowodnić. A nawet z punktu widzenia rozumu da się usprawiedliwić, co z nimi jest sprzeczne. Są one prawdami pozytywnymi, które trzeba uchwycić wiarą. Ta wlana przez Boga wiara jest czymś całkowicie nadnaturalnym, co skłania duszę do przyjęcia objawienia. Dla wiary nawet to, co nie da się udowodnić, nabiera charakteru pewności.

Chociaż Ockham upatruje wyłączny autorytet w Piśmie Św., jednak jego "pozytywizm kościelny" nie pozwolił mu wyciągnąć stąd ostatecznych konsekwencji. U Ockhama wiara poddaje się także nauce kościelnej, jeżeli ta jest bliższym wyłożeniem nauki Pisma świętego. Mówi nawet Ockham o "wierze nierozwiniętej" (fides implicita) i zachwala ją, ponieważ może ona służyć laikowi jako ochrona przed kacerstwem. Musimy zgadzać się na wszystko, co Kościół uważa za potrzebne. Z drugiej strony atoli wystarcza znać i naukowo rozpatrywać teoretyczne i praktyczne prawdy, które z Pisma Św. i nauki kościelnej wypływają dla wiary i są dla niej całkowicie pewne.

W szczegółach Ockham przyłącza się, zarówno w nauce o Bogu, jak i w nauce o łasce do Dunsa Szkota. Wola ludzka pozostaje

także po upadku, a nawet w obrębie tego wpływu, jaki Bóg na nią wywiera wolna, i wyraża się w poszczególnych, dobrych lub złych aktach, czynach. I właśnie one, te akty-czyny, są rzeczywiste - natomiast "grzeszność" jest tylko pojęciem. Dlatego nie trzeba jej specjalnie usuwać. Łaska jest raczej tylko odpuszczeniem grzechów. Bóg usuwa i zdejmuje karę, którą kiedyś nałożył, oczywiście z reguły w ten sposób, że wlewa jednocześnie w grzesznika łaskę cnót i czyni zeń człowieka, którego Bóg może przyjąć. Lecz Ockham godzi się na taki pogląd tylko ze względu na tradycję kościelną. To samo dotyczy i nauki o Wieczerzy Pańskiej. Dogmat o transsubstancjacji nie zdołał wewnętrznie przekonać teologów schyłku średniowiecza. I Ockham uznaje go tylko ze względu na Kościół rzymski, a właściwie określa go jako niebiblijny i niezgodny z rozumem. Ze swej strony przemawiał raczej za nauką o konsubstancjacji, według której utrzymują się nie tylko własności chleba i wina, lecz i substancja chleba i wina obok ciała i krwi Pana. Jedynie ten pogląd wydawał mu się, jak również szeregowi innych nominalistów, zgodnym z Pismem świętym i rozumem. Chrystusa w hostii należy pojmować "bezilościowo": ciało jego ani w całości, ani w części nie pokrywa się z hostią, lecz mieszka w niej jak dusza mieszka w ciele, więc właściwie tylko przepaja ją według swej mocy. Podczas gdy przestrzennie jest tylko w określonym miejscu w niebie, może jednak Chrystus jako Bóg być wszędzie a więc może być także w hostii jako cały.

Ockhamizm jeszcze na przełomie między XIV a XV wiekiem miał silną pozycję. Reprezentowali go we Francji, choć już nie w czystej postaci, paryscy zwolennicy Reformy Kościoła Piotr d'Ailli i Jean Charlie Gerson. Dopiero w 1474 r. został Ockhamizm zakazany przez króla francuskiego. Jeszcze dłużej utrzymał się Ockhamizm w Niemczech, zapewne dlatego, że ostatni jego przedstawiciel Gariel Biel zmarły w 1495 r. występował bardzo ostrożnie. Biel działał w Tybindze.

Więc nastające stulecie XVI znało i zużytkowało Scholastykę w jej postaci nominalistycznej. Lecz Ockhamizm nie panował wszechwładnie w dziedzinie teologii.

5. Nowe aspekty dogmatyczne

Szczególnie interesującymi są u schyłku średniowiecza nowe aspekty dogmatyczne, które wykraczają poza ramy dotychczasowe-

go rozumienia i pojmowania Chrześcijaństwa i są jak gdyby zapowiedzią nowego ukształtowania się doktryny kościelnej. Spotykamy takowe w szczególności u Jana Wiklefa, który mozolnie przegryzał się od Ockhamizmu do Tomizmu, lecz prawdziwe życie wewnętrzne, jakiego pragnął, znalazł dopiero u Augustyna i w Biblii. W "natchnionym przez Boga" i dlatego wolnym od pomyłek Piśmie Świętym dopatrywał się Wiklef "Zakonu Chrystusowego", a zatem i podstawowego dokumentu kościelnego. Przejął też od Augustyna i z Biblii sorowe pojmowanie grzechu jako "prawdziwego uszkodzenia natury ludzkiej". Poglądy te - aczkolwiek w Kościele dawne, lecz na owe czasy nowe, mogły stać się dla Kościoła niebezpiecznymi, gdyż Wiklef porzucił nominalizm a przyjął popierany przez Kościół realizm. Wszelako do nieporozumień z Kościołem doszło u Wiklefa dopiero na gruncie jego działalności kościelno-politycznej.

Jan Wiklef, urodzony (najpóźniej) w roku 1320 w pewnym majątku w okolicy Richmond, studiował oprócz teologii i filozofii także prawo w Oxfordzie. Pociągały go także nauki przyrodnicze i historia. Ujęty ożywieniem poczucia narodowego angielskiego za króla ang. Edwarda I, i skierowanym przeciwko papiestwu ustawodawstwem króla Edwarda III, wstawił się i wybił na Kongresie pokojowym w Brugge w roku 1374, w którym brał udział jako delegat królewski, by uzasadniać skargi przeciwko polityce papieskiej przed delgatami papieskimi. Wspierany i ochraniany przez wyższą szlachtę, wysyłał w świat swoje gwałtowne, polemiczne pisemka, wskutek czego został pociągnięty do odpowiedzialności przez sąd biskupi w Londynie w roku 1377. Uniknął groźnych konsekwencji dzięki temu, że tron angielski objął wtedy Ryszard II. W tym czasie przetłumaczył na ludowy język angielski Pismo Święte, a ubodzy kapłani nie piastujący żadnego urzędu kościelnego, jako wędrowni kaznodzieje rozpowszechniali poglądy jego między ludem. Nową przyczyną zatargu z władzami kościelnymi stała się w tym czasie jego krytyka nauki o Wieczerzy Pańskiej. Ponieważ jego wrogowie obarczyli go odpowiedzialnością za wybuchły w tym czasie bunt chłopski, przeprowadził arcybiskup z Canterbury potępienie jego 10 tez dogmatycznych jako kacerskich, a 14 tez kościelno-politycznych jako błędnych. Potępieni zostali wtedy także jego oxfordzcy zwolennicy. Mimo

to atoli cieszył się w dalszym ciągu nietykalnością osobistą i przebywał w swoim probostwie w Lutterworth aż do końca życia, atakując w pisamach swoich zarówno Zakony żebracze, jak i papieża Urbana VI, który zawiódł jego oczekiwanie. Zmarł w 1384 r.

Według Wiklefa stanowią Państwo i Kościół zwartą całość i jedność w postaci Kościoła Krajowego. Jego poczucie narodowe było dotknięte przez wtrącanie się papieża do stosunków angielskich. Uznawał on w Kościele tylko jedną głowę, Chrystusa, i tylko jedno prawo - Pismo Święte. Pismu świętemu mają się podporządkować zarówno prawa państwowe jak i kościelne, które tak dalece się uzupełniają, iż rząd państwowy dozoruje zewnętrzne życie kościelne i szczególnie chroni je przed nadużyciami, jakie popełnia kler przy pomocy swoich środków pmocy i przemocy, i przez swoje ziemskie posiadłości. Chciwy mienia i władzy kler stoi w sprzeczności z prawem Chrystusowym. Dlatego należy papieżowi odmówić władzy świeckiej, a z duchownej tyle, a nawet przemocą należy mu ją odebrać, ile nie zgadza się ona z prawem ewangelicznym.

Wiklef nie cofnął się przed tym, by wyraźnie popierać rewolucję kościelną od roku 1376 w swoich pismach, zwł. De dominio divino : O władzy Bożej i De dominio civili - O władzy świeckiej, i w szeregu innych tez. Dominium divinum, które znamionowało człowieka przed jego upadkiem w grzech, kieruje się według ewangelicznego prawa miłości, zaś dominimum civile kieruje się według prawa obywatelskiego, cywilnego, jakie stało się potrzebnym przez grzech i upadek weń. Dlatego też miarodajnym może być dla zwierzchnika kościelnego tylko owo prawo ewangeliczne, prawo ubóstwa i usługującej miłości. Świat laicki nie może na razie obejść się bez owego dominium civile. Posiadanie własności i różnice społeczne muszą jeszcze pozostać - - lecz z punktu widzenia etycznego są one nieuprawione, splamione i niebezpieczne. O ile do r. 1378 Wiklef uważał papiestwo w jego formie historycznej za omylne i zbędne, o tyle po tym roku, w związku z powstałą wtedy schizmą, zaczął je traktować jako szkodliwe. Przeciwstawił mu też w swoim Tractus de veritate sacrae scripturae jedynie Pismo św. jako wytyczną wiary i moralności dla każdego chrześcijanina, i to z ostrym protestem przeciwko zaniedbaniu Pisma, jakiego dopuścili się

w ostatnim czasie teolodzy. W każdym razie kaznodziejstwo jest ważniejsze niż czytanie mszy.

Mimo tej ostrej krytyki papiestwa i hierarchii pozostał Wiklef przy średniowiecznych tradycjach doktrynalnych, przy katolickim pojęciu wiary i ascetycznym ideale życiowym, jaki obowiązywał u Franciszkanów. Jego idee reformacyjne zmierzały jedynie do sprowadzenia życia Kościoła do prostoty okresu apostolskiego. A jednak z jego oceny istniejących stosunków i na podstawie augustynowskiej nauki o wybraniu wytworzyło się już w 1378 r. w ważnym jego dziele De Ecclesia z mocą reprezentowane i podkreślane nowe pojęcie Kościoła:

Kościół to zgromadzenie wybranych w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, czy są to ludzie, czy aniołowie, czy chrześcijanie, czy poganie. Bóg już uprzednio ułaskawił, obdarzył łaską i uczynił ich przez wlanie w nich dobrych własności godnymi odpuszczenia grzechów i zdolnymi do dobrych uczynków. Niewybrany może znajdować się w Kościele tylko zewnętrznie, jak nieczystości w ciele. Więc ten Kościół jest przedmiotem wiary. Możemy snuć przypuszczenia o jego członkach tylko na podstawie ich postępków życiowych. Dlatego też władza nad duszami w Kościele może być przyznana tylko takiemu papieżowi, który udowodni i wykaże swoje wybranie przez przestrzeganie Zakonu Chrystusowego. Muszą też odpaść urządzenia kościelne, które mają cokolwiek do czynienia z pieniędzmi, jak odpusty i kult świętych. Wreszcie Wiklef w swoim dziele Dialogus czyli zwierciadło walczącego Kościoła odrzucił samo papiestwo, wskazując na sprzeczność z Pismem i kacerskie urządzenie Państwa Kościelnego. Również odsunął się od żebraczych mnichów, ponieważ nie reprezentowali oni ani słowem ani czynem ideału ubóstwa, jak on go rozumiał.

Lecz Wiklef zaatakował także śmiało sam dogmat średniowieczny. W swoim dziele De eucharsitia tractatus major odrzucił naukę o transsubstacjancji jako nierozumną, sprzeczną z Pismem, nawet bałwochwalczą, i idąc za Augustynem przyjął symboliczne pojmowanie Wieczerzy Pańskiej. Podobnie z sakramentu pokuty zatrzymał jako potrzebną tylko samą pokutę, jako że przymus spowiadania się stoi w sprzeczności z ewangelicznym prawem wolności, a odpust jest hańbą, a nawet bluźniers-

twem. Papiestwo, które reprezentuje takie bluźniercze rzeczy może być tylko Antychrystem. Ostrość ataków Wiklefa na papiestwo, kler i mnichostwo nie mogła już być zdystansowana.

Wszystkie te swoje krytyczne myśli ujął Wiklef w swoim dziele Trialogus , gdzie analizuje liczbę 7 sakramentów, biblijne uzasadnienie bierzmowania, ostatniego namaszczenia i niezatarty charakter święceń kapłańskich. Ze stanu duchowego chce zatrzymać tylko kapłanów i diakonów, i protestuje przeciwko rozdarciu i rozczłonkowaniu chrześcijaństwa w różne zakony mnisze. Ostro występuje także przeciwko celibatowi, spowiedzi usznej, skarbowi dobrych uczynków, przeciwko kultowi świętych i relikwii, i wszystkiemu co z tym się łączy. Niezbitymi są dlań tylko zakon Chrystusowy i w "radach ewangelicznych" znajdujące swój szczyt postulaty Kazania na górze.

Wiklef to człowiek wielki i oryginalny. Jan Hus zaś kroczy wyraźnie jego śladami, z pism Wiklefa czerpie pełnymi garściami, sam niezbyt oryginalny, a wsławiony jest tylko przez to, że podjął i ostatecznie praktycznie w swoim ruchu urzeczywistnił idee Wiklefa i że tragicznie zakończyło się jego życie. Jego główne dzieło De ecclesia porusza się całkowicie po torach wytyczonych przez Wiklefa, nawet słownictwo Wiklefa Hus sobie przyswoił i całymi partiami z niego czerpał. Dla Kościoła jako skupienia wybranych od wieczności z Chrystusem jako Głową i z Pismem świętym jako jedynie miarodajnym prawem są nieistotnymi czynnikami papiestwo, kardynałowie i prawo kościelne.

Jan Hus, urodzony przed 1360 r. w Husińcu w Chechach, studiował w Pradze, wybił się wkrótce na Uniwersytecie, którego rektorem został, a jednocześnie był kaznodzieją kaplicy betlehemskiej. Na skutek związków dynastycznych między Czechami a Anglią zetknął się z pismami Wiklefa. W kazaniach występował przeciwko zepsuciu duchownych. Sprowadziło to wielkie napięcie. Arcybiskup praski potępił pisma Wiklefa i rzucił na Husa i Pragę interdykt. Hus schronił się na prowincję, gdzie rozgorzały niepokoje. Król czeski, zaniepokojony w reputację swego kraju, dążył do wyrównania tych napięć. Dopiero atoli Sobór w Konstancji (1414-18) załatwił sprawę - na swój sposób - 6 lipca 1415 r. Hus został spalony na stosie. Śmierć Husa była hasłem długotrwałych wojen i niepokojów w Europie środkowej. Utrzymał się ruch ten w postaci Braci czeskich aż do okresu Wielkiej Reformacji.

6. Odrodzenie (Renesans) i Humanizm

Zwarty światopogląd okresu tomistycznego został podważony przez nominalizm, a ostateczny cios zadał mu włoski Renesans. Odrębnymi dorgami poszły Kościół i świat, wiara i wiedza, spekulacja religijna i badanie ścisłe. Rozpoczęty przez poetów-Petrarkę i Bocaccio (zmarli w 1374 i 2) w 1375 r) ruch literacki XIV wieku święcił swoje rzucające się w oczy i trwałe tiumfy w dziedzinie sztuki, lecz przekształcił także odczuwanie moralne i życie religijne w sensie antyku, który podziwiano. O ile dotychczas Kościół i państwo narzucały człowiekowi ograniczenie i podporządkowanie się im, to teraz zakwitł indywidualizm, który uznając tylko prawo silniejszego dawał każdemu człowiekowi: mężczyźnie i kobiecie, wolnemu i niewolnemu, wierzącemu i kacerzowi, pełną możliwość rozwoju i uaktywnienia.

To przecenianie tego, co pochodziło z antyku, musiało siłą rzeczy doprowadzić do niedoceniania chrześcijańsko - kościelnych wartości, wielkości i tradycji. W obliczu młodej, świeżo zakwitłej filologii miała już i tak zgruchotana teologia bardzo ciążką sytuację. Humanista każdy uchodził za wykształconego, teolog za niewykształconego. Nic dziwnego, że także i koła kościelne czuły się pociągnięte do zajmowania się starożytnością, nawet i sami papieże. Papież Mikołaj V, 1447-55, ogarnięty po prostu namiętnością posiadania książek i wznoszenia budowli, zbierał autorów świeckich starożytnych i upiększał miasto Rzym wspaniałymi pałacami w stylu renesansowym. Lecz już papież Pius II dowiódł, iż nie można jako członek Kościoła oddawać się bezkarnie nowemu pokoleniu poetów, a z postaciami papieży takich jak Sixtus IV, Inocenty VIII i Aleksander VI, wkroczył do Watykanu ten duch, który zdobił wprawdzie wieczne miasto arcydziełami sztuki, a za Juliusza II i Leona X napełnił je nieprzemijającym blaskiem sztuki takich artystów jak Bramanta, Rafael i Michał Anioł, ale zarazem odsunął i papieży i kler od ich właściwych zadań i sprowadził całkowity rozpad średniowiecznej kościelności. Papieże ci zadowalali się rolami skromnych małych dynastów włoskich, decydujących tylko w prawach polityki włoskiej, i nie umieli już ani nie mogli korzystać ze swojej przewagi, jak to było z papieżami średniowiecznymi. W zakresie życia kościelnego zadawalali się tym, iż słuchały ich tylko niewy-

kształcone masy ludu. Natomiast wykształcone sfery, które wyzwoliły się spod władzy duchownej, mogły śmiało tworzyć poza obrębem Kościoła to, do czego czuły powołanie, jeśli tylko choćby na łożu śmierci uznały przez przyjęcie ostatnich sakramentów prawo Kościoła do wpływania na losy ludzkie w zaświatach. Tylko ubocznie uzyskała nowa młoda wiedza filologiczna, która parta była raczej przez pragnienie gotowania tradycyjnemu systemowi nauki jakichś niedogodności, pewne rezultaty, które miały znaczenie i wpływ dla dalszego rozwoju dogmatu. Studium starożytności i hebrajskiego i greckiegojęzyka korzystnie oddziałały na znajomość historii i na krytykę biblijną.

I tak: na podstawie swoich badań wypowiedział Laurentius Valla opinię, że Donatio Constantini" jest fałszerstwem. Papież powinien być tylko tym, czym był pierwotnie: zastępcą Chrystusa, a nie cesarza, ojcem świętym, ojcem wszystkich, ojcem Kościoła. Dalej stwierdził, że tak zwana korespondencja Chrystusa z Abgarem w Edesie i list Lentulusa to falsyfikaty, że Pisma Dionizego Areopagity są nieautentyczne, że "symbolum apostolicum" nie pochodzi od Apostołów, a u Ojców Kościoła Hieronima i Augustyna stwierdził szerego pomyłek. Usiłowania Laurentiusa Valli, by wiedzę teologiczną uwolnić od pęt tradycji i zniewolenia przez autorytet kościelny, zostały w swoich wynikach uznane całkowicie przez stulecie Lutra. Zalecana przez nominalistów i zwolenników reformy Biblia jako jedyny autorytet znałazła powszechne przyjęcie. Zajmowanie się Pawłem Apostołem było tak samo zaszczytne, jak zajmowanie się filozofami czy poetami starożytnymi - klasycznymi. Miał on obok Platona oczyścić stary katolicyzm i dopomóc uzasadnić życzenia niekierowane na reformę Kościoła.

W Hiszpanii znalazła idea reformy gorącego orędownika w kardynale Ximenesie zmarłym w 1517 roku, który, chociaż sam nie był człowiekiem nauki, ale uznawał wykształcenie za niezbędne dla pomyślności Kościoła i wzmożenia się siły państwa. W Anglii John Colet starał się o powiązanie nowego wyszkolenia umysłowego z Chrześcijaństwem. Chodziło mu o pouczenie i pogłębienie jednostek. Daleką była mu myśl zerwania z formami kościelnymi, podobnie jak i autorowi słynnej Utopii, lordowi kanclerzowi angielskiemu Tomaszowi Morusowi, który wprawdzie nie zdołał w

swym dziele podać jakiegoś konkretnego programu reformy politycznej, ale też swoimi kościelnymi propozycjami reformy nie wykraczał poza przeciętne życzenia współczesnych. Że reforma Kościoła przyjdzie i przyjść musi, to nie ulegało najmniejszej wątpliwości dla badacza Pisma Św. Fabera Stapulensisa = Lefevre d'Etaples, zmarłego w 1536 r. w Paryżu. Lecz sam on zadowolił się tym, że dał wyraz swej miłości dla studiów łacińskich i greckich przez wykłady i wydanie i objaśnienie pism Ojców Kościoła i Arystotelesa.

Obok Renensansu włoskiego stoi jako równorzędny partner Humanizm niemiecki: pojawiły się pisma wykpiwającego zacofanie i obskurantyzm w sprawach religijnych:

Sebastian Brant pisze swój Statek błaznów, Erazm z Botterdamu swoją Pochwałę głupoty, nieznany autor w Erfurcie Epistulae obscurorum virorum = Listy ciemnych ludzi. Mamy tu ostre wycieczki przeciwko niedomaganiom w teologii i w Kościele, przeciwko gburowatości i nieokrzesaniu mnichów i duchownych. Niechęć i niezadowolenie z chciwości i łapczywości kurii rzymskiej przybrały formy narodowego oporu przeciwko "chytrym Włochom". W tym czasie Ulryk von Hutten, humanista niemiecki, wydał w 1517 r. napisane przez Laurentiusa Vallę studium o darowiźnie Konstantyna a w swoim oryginalnym dziełku Dialogus Vadiscus czyli Rzymska Trójca zaatakował w sposób niezwykle namiętny wyzysk i szkody, jakie na wszystkie ludy spadły ze strony Rzymu. Lecz Humanizm ten nie chciał podważać fundamentów gmachu Kościoła, a tylko usunąć braki i nadużycia, a przez to poprawić Kościół i utrzymać go.

Jana Reuchlina namiętne stawanie w obronie literatury hebrajskiej było walką z narażającym Kościół na niesławę fanatyzmem mnichów. Ten sam cel, co Mutianus w Erfurcie, by młodzież akademicką zachęcić do badań naukowych i moralnej doskonałości, miało i dziełko Erazma z Rotterdamu pt. Enchiridion militis Chrystiani = Podręcznik żołnierza chrześcijańskiego: u Chrześcijanina nie chodzi o przestrzeganie zewnętrznych obrządków ale o etyczne nabożne życie. Także jego wydanie greckiego Nowego Testamentu w postaci tzw. "textus receptus" miało na oku obok celów naukowych także pewien moment osobisty. Niemniej oczekiwał on po wydaniu starożytnych greckich autorów i chrześ-

cijańskich klasyków lepszego wniknięcia w ducha Chrześcijaństwa, niż to było dotąd możliwe z utartym dotąd w Kościele uprawianiem nauki systemem scholastycznym.

W Humaniźmie wszędzie "to co dawne" stanowi właściwyttrzon, "to co nowe", to tylko doatek. Lecz i Humanizm reprezentował mocno i stanowczo ideę reformy kościoła, wzbudził zainteresowanie Pismem Świętym, a przede wszystkim stworzył atmosferę duchowej wolności, bez której Reformacja nie byłaby możliwą.

Część trzecia

ROZWOJ DOKTRYNY PROTESTANCKIEJ

Dział jedyny

ZNACZENIE DRA MARCINA LUTRA W DZEJACH DOGMATU CHRZEŚCIJANSKIEGO

1. Wkład Lutra w dzieło reformacji

Już wcześnie zaznaczyło się w dziejach kultury religijnej na Zachodzie przeciwieństwo między światem romańskim, a światem germańskim, między religijnym odczuwaniem u ludów romańskich a u ludów germańskich. Dla Germanów była religia chrześcijańska osobistym przeżyciem, które wprowadzało ich w ścisłą społeczność z Jezusem Chrystusem.Toteż w odczuwaniu ludów germańskich Kościół ze swoimi instytucjami, sakramentami i porządkami został odsunięty na ubocze, zwłaszcza gdy przez swój internacjonalizm podrażniał świadomość przynależności rasowej i narodowej ludów poza Italią. Powstawały na tym tle przeciwieństwa, których żadne zabiegi nie mogły tak łatwo rozładować. Zanosiło się na to, że prędzej czy później zostaną rozsadzone ramy pobożności średniowiecznej. Potrzeba było człowieka, który by posiadał do tego również potrzebną odwagę.

Człowiekiem tym był dr Marcin Luter. Że zaś Luter nie tylko burzył to co było, ale na gruncie swojego doświadczenia wiary dał także światu pewien skarb religijny o nadzwyczajnej

mocy, to zapewniało przedsięwzięciu jego pomyślny rozwój w przyszłości. Luter bowiem nie sam wszystko stworzył i dał - on dał przede wszystkim tę potężną pobudkę i podnietę, która poprzez wieki aż do czasów obecnych jeszcze działa i działać winna -co widać choćby stąd,że wśród kościołów protestanckich Kościół luterański ma w sobie najwięcej siły pędnej i żywotności.

Geniusz religijny taki, jakim był Luter, torował sobie drogę w ciężkim zmaganiu wewnętrznym. Działo się to u niego w klasztorze w Erfurcie. Również i dla Lutra punktem centralnym zainteresowania i punktem wyjściowym jego rozwoju i działalności był sakrament pokuty, który w późnym średniowieczu tak ważną odgrywał rolę. Tylko, że zamiast zatrzymać się przy kościelnej praktyce pokutniczej, Luter sięgnął do doktryny o punkcie. Ta zaś głosiła, że człowek musi przeżyć całkowitą skruchę jako zdruzgotanie wewnętrzne a nie wystarcza tutaj pospolita skrucha zrodzona z trwogi. A ponieważ Luter tego "zdruzgotania wewnętrznego" nie znajdował w sobie, więc utracił zaufanie do udzielanej mu przez kapłana absolucji - odpuszczenia grzechów. A jednak znalazł Luter wyjście z tej sytuacji przy pomocy pewnych katolickich momentów, zwłaszcza przy pomocy autorytetu kapłańskiego. Takim autorytetem dla Lutra był jego zwierzchnik zakonny Staupitz, który podkreślał, że człowiek musi Bogu zaufać, musi wierzyć w odpuszczenie grzechów. Musi nie tylko unikać zła ze względu na grożącą za nie karę, lecz również czynić dobro ze względu na Boga i z miłości dla Boga. Potwierdzenie tej duszpasterskiej rady Staupitza znalazł Luter w pismach Augustyna, a jej realizację w mistyce. Odtąd też Luter innymi oczyma patrzy na Pismo Święte. Łaska Boża w Chrystusie, umożliwiona przez nią sprawiedliwość człowieka, ukazują mu się w całkowicie nowym świetle. Przez to też dokonał się, wprawdzie nieświadomie, ale zasadniczo rozbrat między nim a kościelną pobożnością jego czasów.

Jako profesor wszechnicy wittenberskiej rozwinął Luter te pojęcia naukowo i odkrył w wierze ten czynnik, którym i przez który jedynie może człowiek uchwycić zbawienie.

Początki samodzielnej teologii Lutra przypadają na 4 lata, poprzedzające przybicie tez w 1517 r. (= 31 października).

Najważniejszymi jej świadectwami są jego wykłady na temat psalmów (dictata super psalterium) i Wykłady listów Pawła Apostoła do Rzymian.

Na podstawie tradycji naukowej i własnego swojego doświadczenia widział Luter już a priori w Piśmie Świętym bezwzględny autorytet, któremu chrześcijanin winien się w pokorze poddać. Chociaż nie wykroczył tutaj poza dawne pojmowanie, to jednak "novum" było to, iż Luter był przekonany, że Chrystusa można znaleźć w Piśmie Świętym wszędzie, także w Starym Testamencie, i że jednocześnie dokonał Luter zasadniczego rozgraniczenia między "Zakonem" a "Ewangelią".Obie te wielkości stają się dlań wyraźnymi pojęciami stojącymi naprzeciw siebie tak "litera" i "duch", albo jak "doktryna - nauka" a "życie wewnętrzne". Zakon sprowadza na manowce obłudy dając pobudkę do uczynków, które ponad wszelką wątpliwość będą niedoskonałymi, podczas gdy Ewangelia pociesza, ratuje, i wprawdzie starego człowieka upokarza,ale też znowu podnosi i objawia mu chwałę Bożą. Poza tym, Bóg nie domaga się od człowieka w pierwszej linii uczynków, lecz woli poddania się i posłuszeństwa. Lecz wola jest od urodzenia człowieka spętna przez grzech. Ten grzech dziedziczny - pierworodny jest więc właściwą mocą w człowieku.Polega ona na "własnowolności człowieka" (proprius sensus), która buntuje się przeciwko Zakonowi Bożemu. Przez to zaś upada jako nieaktualne rozróżnianie między cięższymi a lżejszymi grzechami.Grzechem człowieka jest to,że człowiek odsuwa Boga na ubocze,przez to zaś pozbawia on człowieka wolności czynienia dobrze i uniemożliwia mu przyjęcie łaski. Dlatego pomóc może tutaj tylko Chrystus. Luter interesuje się Chrystologią wyłącznie ze względów praktycznych. Wyznawać Chrystusa jako Boga znaczy przyjmować od niego wszystko dobre i do niego je odnosić, i tylko ten, kto zbawienia oczekuje jedynie od Chrystusa, może też w nim znaleźć i odkryć Boga. Dlatego droga do Boga prowadzi nie przez jakieś spekulacje, ale jedynie przez człowieczeństwo Chrystusa (per humilitatem Christi). Lecz Chrystus żyje także w nas i skutecznie zapala nas do naśladowania siebie i przekształca i przemienia naszą wolę. Oczywiście jeszcze ważniejszą rzeczą jest to, iż wziął On na się Boży gniew i za nas spełnił zakon i przez to sam stał się naszą sprawiedliwością. Przez to są człowiekowi od-

puszczone jego grzechy, a zarazem dopływają doń nowe siły. Gdyż kazanie oświeca powoli jego rozum, ożywia jego wolę,przyprzytłumia złe chucie i wlewa weń miłość. Przede wszystkim zaś zawdzięcza człowiek łasce Bożej moc wiary, która jest jedno ze sprawiedliwością. Wiara według Lutra to nie jest już tylko przytakiwanie jakiejś nauce, ale zaufanie pewnej osobowości. Wierzyć to znaczy przyjąć cierpienia Chrystusowe jako i to i takie, czym i jakim ono było, i wzrastać w pobożności. Wprawdzie w człowieku pozostaje jeszcze zła chuć, ale Bóg mu jej nie zalicza, lecz pozwala ująć się za nią sprawiedliwości. Ta łaska staje się udziałem tego, kto ją w wierze przyjmuje. Gdyż wiara, to przyjęcie tego, co Bóg w nas wlewa, więc coś biernego, ale zarazem też pochwycenie odpuszczenia grzechów i nowej sprawiedliwości,a więc też coś całkiem czynnego, aktywnego.

To nowe pojęcie wiary sprowadziło wkrótce konflikt Lutra z nominalistyczną scholastyką, wśród której sam wyrósł. Mimo cały szacunek, jaki dla niej żywił ze względu na formalne jej zalety, wyczuwał jednak jej peligianizujący posmak. Wszelako dalsze jego idee religijne rozwinęły się na gruncie wstawienia przez Lutra w miejsce sakramentu pokuty ewangelicznej pokuty. Gdy pytał: Jak zyskać najpewniej zbawienie duszy? był kontynuatorem ciągnącej się poprzez szczytowe pozycje zachodniego Chrześcijaństwa (Augustyn)linnii rozwoju kościelnego. A ponieważ chodziło mu o "zbór świętych" jako "sprawiedliwych z łaski przez wiarę",odczuwał hierarchiczną konstrukcję Kościoła zachodniego z papieżem i soborami na czele jako nieznośny ciężar,który należało zrzucić.Przez pewien czas groziło to niebezpieczeństwo,że teolog przedzierzgnie się w polityka,reformator w rozbudziciela świadomości narodowej.Lecz jednak sprzeciw Lutra wobec Rzymu pozostał zawsze sprzeciwem o charakterze duchowym.Jednocześnie oczyszczał powstający nowy Kościół ewangelicki, z podobnych, obcych mu jednak wewnętrznie elementów, z maruderów społecznych, politycznych i religijnych reform dwóch poprzedzających stuleci. A te wewnętrzne walki i zmagania wkrótce nawet tak dalece zaobsorbowały Lutra, że przysłoniły mu ponad miarę i potrzebę jego początkowy, wolny czysto religijny nastrój podstawowy. Z nowego jego ideału pobożności i życia powstał już w drugim dziesiątku lat zorganizowany Koś-

ciół ze wszystkimi jego potrzebami, koniecznościami i słabościami - Kościół, który miał niebawem otrzymać w Konfesji Augsburskiej swój pierwszy zrąb podstawowych doktryn.

2. Pokuta w rozumieniu ewangelickim

Teologia Lutra występuje najpierw na widownię w skromnej postaci jego 95 tez z 31 października 1517 r. Jest to jeszcze jakby chód po omacku, ale już pierwsze zasadnicze zaatakowanie i podważenie katolickiego sakramentu pokuty a zastąpienie go przenikającą całe życie wierzącego pokutą, jak brzmi I teza Lutra: "Gdy Pan i Mistrz Jezus Chrystus powiada: Pokutujcie, to chce, aby całe życie wierzącego było pokutą". Przez tę pokutę nakłada sam wierzący na siebie na całe swoje życie towarzyszącą mu karę. Lecz skutkiem tego jest to, co mówi teza 36: "Każdy prawdziwie skruszony chrześcijanin ma także bez listów odpustowych odpuszczenie grzechu i winy". Spowiedź jest pożyteczna, ale niepotrzebna. Kapłan nie odpuszcza grzechów, ale tylko zwiastuje dokonane już odpuszczenie.Odpust nawet w najlepszej swojej postaci jest nieprzydatny, a nawet niebezpieczny. W każdym razie papież może odpuścić tylko kary kościelne i najwyżej sięgnąć swoim wstawiennictwem przez swoją modlitwę przyczynną do czyśćca, zaś skarbiec kościelny, którym się zwykle uzasadnia odpust, polega tylko na nadanej Kościołowi dzięki zasłudze Chrystusowej władzy kluczów.

Luter zna pokutę tylko jako całkowitą, doskonałą skruchę. Człowiek dochodzi do niej pogrążając się w sprawiedliwości, miłując dobro i mierząc tym dobrym swoje własne postępowanie, podczas gdy ten, który czyni pokutę tylko ze wstrętu wobec grzechu i z lęku przed karą staje się obłudnikiem.Również i napawający człowieka lękiem Zakon nie jest zdolny dopomóc mu prawdziwie do odpuszczenia grzechów. Odpowiednio do tego również przy spowiedzi ma człowiek do czynienia tylko z Bogiem. Spowiedź kościelna więc jako instytucja ludzka może bez szkody odpaść, chociaż spowiedź prywatna jako akt dobrowolny jest polecenia godna. Podobnie i przy absolucji nacisk położony jest nie na działaniu kapłana, lecz na wierze tego, który ją uzyskuje. Również tu obowiązuje zasada: Kto wierzy ten ma. Wreszcie: zadośćuczynienie polega na wymienionych w ewangelii Łukasza r. 3.w.8. "owocach godnych pokuty", tj. na opanowującym całe życie

moralnym dążeniu i usiłowaniu. Natomiast jakieś szczególne czyny pokutne tak samo nie są wymagane, jak nie da się z Pisma Świętego wydobyć żadne uzasadnienie dla odpustów, skarbca dobrych uczynków i czyśćca.

Grzech pierworodny jest i pozostaje dla Lutra właściwym grzechem głównym, którego istota polega na niewierze. On zabrał woli człowieka i pozbawił ją jej wolności tak iż w ostateczności o zbawieniu swoim decyduje i rozstrzyga nie wola człowieka, lecz jedynie przemożna Boża wola łaski. Chociaż tedy człowiek w pewnym zakresie działa według własnej zdolności, jednak do dobrego dochodzi tylko przez Boga.

Luter odrzuca wszelkie elementy Pelagianizmu, opanowującego zarówno praktycznie jak i teoretycznie Kościół średniowieczny, chociaż nie oręduje za wyłącznym wyborem łaski. Zapewne, Bóg pozwala dojść do zbawienia tylko części ludzkości, podczas gdy drugą pozostawia w odmętach zagłady. Lecz dlaczego tak czyni, o to nie powinniśmy pytać. Wystarczy nam wiedzieć, że Chrystus za nas wszystkich umarł, i że Słowo Boże obiecuje zbawienie nie tylko pewnej określonej liczbie wybranych, lecz wszystkim, którzy wierzą. Pogląd ten podtrzymuje Luter także w sporze z Erazmem Rotterdamskim. Podkreślając z naciskiem "niewolność woli ludzkiej", (servum arbitrium) posunął się Luter w swej abnegacji do semipelagiańskiego humanizmu aż do metafizycznego determizmu. Wszelako było to tylko środkiem pomocniczym, gdy Luter za Dunsem Szkotem nauczał, iż wszytko dokonuje się z konieczności jako skutek Bożej woli i Bożego ładu.

Najwyższą sztuką w Chrześcijaństwie według Lutra jest należyte rozróżnianie między Zakonem a Ewangelią, ("discrimen legis et evangelii"). Zakonem jest wszystko, co żąda od nas czynów - Ewangelią jest wszystko, co darzy nas łaską Bożą.

Zakon ukazuje nam dystans między tym, cośmy byli powinni uczynić, a tym cośmy uczynili. On nas dręczy i czyni z nas obłudników, pobudzając nas do dobrych uczynków ze strachu przed karą, a zapoczątkowuje skruchę tylko przez to, że rozbudza tęsknotę za uwolnieniem się od jego naporu. Dlatego powinno kazanie Zakonu istotnie poprzedzać pociechę Ewangelii, lecz człowiek odnowiony nie ma już nic do czynienia z Zakonem. Do tego podstawowego celu Zakonu dołącza się jeszcze w życiu pub-

licznym podwójne jego zadanie: utrzymanie w ryzach nieokiełnanych mas i dawanie chrześcijaninowi wskazówek, jak ma krzyżować ciało i wypełniać wolę Bożą. Ponieważ Luter nigdy nie zrezygnował z kazania o Zakonie, a także i Melanchton w swym Pouczeniu dla wizytatorów z 1528 r. je zalecał, zaatakował Melanchtona bardzo ostro Jan Agricola, kierownik szkoły łacińskiej w Eisleben, a nawet w 1537 r. wszął ostry konflikt z samym Lutrem, twierdzac, iż kazanie o Zakonie nie należy do Kościoła, lecz "na ratusz". Luter wystąpił przeciwko niemu w kazaniach, w szeregu tez i dysputacji, jak również w bardzo gwałtownym pisemku pt. Wider die Antinomer (przeciwko wrogom Zakonu) w 1539 r.

Ewangelii, która podaje nam okazujące się w słowie i czynie Chrystusowym objawienie Boże, odpowiada z naszej strony wiara, która przyjmuje uczynki Chrystusowe i odbiera dobordziejstwa Boże. Wiara nie odnosi się nigdy do rzeczy minionych, lecz tylko do rzeczy przyszłych, oczywiście w ten sposób, że te rzeczy przyszłe mają podstawę swoją w określonych faktach historycznych, w jakich nam je Bóg objawił. Wiara inauguruje też całkowicie odnowienie człowieka, jego odrodzenie.

Człowiek odrodzony jest człowiekiem nowym, który stara się miłować Boga i być mu posłusznym, i przez to nabiera radosnej pewności, zyskuje pokój i radość. Wypływające z wiary z nieświadomą mocą uczynki jego są rzeczywiście dobre i bez grzechu. Stanowią one widomy znak istniejącej, pobudzającej i zdolnej pobudzić wiary. W ten sposób dochodzi do usprawiedliwienia - ciągnącego się przez całe życie procesu uczynienia sprawiedliwym i uświęcenia. Człowiek staje się rzeczywiście nowym i sprawiedliwym. A chociaż rozwój ten stale się urywa, jednak Bóg człowiekowi przynajmniej grzechów nie zalicza. Więc usprawiedliwienie stanowią: z jednej strony Chrystus, z drugiej strony zdziałana przez Chrystusa wiara. Bóg odpuszcza grzech z samej łaski. Łaska zaś jest życzliwością-łaskawością i zmiłowaniem-miłosierdziem Bożym, jak się one objawiły w Chrystusie Jezusie. To wyklucza wszelką myśl o ludzkiej zasłudze. Lecz łaska w tym sensie możliwa jest tylko, jeżeli sprawiedliwości uprzednio stało się zadość. Dlatego Chrystus wziął na Siebie naszą winę i złagodził gniew Boży w posłuszeństwie względem Boga a zarazem z miłości względem ludzi, by ich pozyskać dla Swego Królestwa.

Wiara i miłość stanowią istotę chrześcijańskiej doskonałości. Chrześcijanin jest przez wiarę wolnym panem. Lecz ponieważ żyje w ciele,ma też obowiązek kierować swym ciałem,i należycie obchodzić się z ludźmi. W ten sposób w usłużnej miłości staje się chrześcijanin sługą wszystkich. Dobre uczynki mieszczą się w obrębie powołania czyli zawodu i mają służyć współbraciom, podczas gdy życie mniśze to świętość bezbożna.

Zgadza się z wolą Bożą, jest więc pożyteczną i ważną dla chrześcijanina także zwierzchność świecka, potrzebna ze względu na wszelkie nasze zewnętrzne stosunki - dlatego nikt nie powinien się, z fałszywie pojętej świętości, usuwać od służby państwowej. Kościół powinien służyć swoją radą i pomocą państwu i społeczeństwu, lecz do spraw niekościelnych mieszać się nie powinien, jak również nie powinien dopuścić do świeckiej ingerencji w dziedzinę duchowną. To stanowisko Lutra jako w pewnej mierze ograniczenie roli Kościoła ewangelickiego w dziedzinach pozareligijnych zaszkodziło Kościołowi luterskiemu w przyszłości.

3. Kościół i sakramenty u Lutra

Ponieważ człowiek jako istota duchowo-cielesna stoi w najściślejszym związku ze swoim otoczeniem, przeto Bóg nie oddziaływuje na niego w jakiejś mistycznej bezpośredności lecz tylko przez zmysłowe środki: Słowo i Sakramenty.Poglądowi temu, podzielanemu od samego początku, dał Luter szczególnie dobitny wyraz w swej walce z urojeńcami - mistykami. Wielkości wewnętrzne, tzn. Duch Święty i wiara; mogą przyjść dopiero wtedy, gdy poprzedziły je wielkości zewnętrzne: ustnie zwiastowane słowo i oba sakramenty. Nie była sprzeczna z tym okoliczność, że Luter wkrótce po Dysputacji Lipskiej widział się zmuszonym całkowicie porzucić średniowieczną naukę o sakramentach. Ich liczba: siedem (7) wydaje mu się mrzonką. Gdyż każdy sakrament wymaga oprócz wiary tego, kto go przyjmuje, także słowa Bożej obietnicy. Napisana w kilka miesięcy później rozprawa: O niewoli babilońskiej Kościoła przynosi wyraźnie przez Lutra ujętą naukę o sakramentach. Luter tutaj także pokutę skreślił z listy sakramentów a pozostawił tylko dwa: Chrzest i Wieczerzę Pańską: oba są skutecznymi znakami łaski, symbolicznymi działaniami, które co prawda wszystkim zapowiadają łaskę, lecz darzą nią tylko wie-

rzących. Tego pojmowania Luter stale się trzymał, choć później silniej podkreślał realną stronę w sakramencie i twierdził, że także niewierzący przez owe zewnętrzne znaki coś otrzymuje.

Chrztowi przywrócił Luter jego pierwotne znaczenie,uszczuplone przez sakrament pokuty. W Chrzcie zawiera Bóg z człowiekiem przymierze, którego celem jest odpuszczenie grzechów, odrodzenie i na codziennej pokucie i skrusze polegające życie chrześcijańskie. By uniknąć trudności, jaką stwarzała kwestia niezbędnej do skutecznego przyjęcia sakramentu wiary przy chrzcie niemowląt, Luter początkowo wskazywał na wiarę rodziców chrzestnych, później zaś powoływał się na rozkaz chrzestny Chrystusa.

Przy Wieczerzy Pańskiej nacisk położony jest na "komunii", która czyni z Wieczerzy "społeczność miłości z Chrystusem". Jeżeli zaś ma być zadzierzgnięta z "duchowym ciałem", to ciało i krew Chrystusowa muszą równocześnie być w chlebie i winie. Wszelako sam ten fakt, że tak jest, wystarcza, jak się zaś ten proces odbywa, o to pytać nie należy. Dlatego zwalcza Luter zarazem odjęcie kielicha laikom i naukę o przemianie substancji (transsubstancjacja), w miejsce której to nauki wstawia w oparciu o poglądy Piotra d'Ailli naukę o utrzymaniu się substancji chleba i wina i o połączeniu się ich z ciałem Chrystusowym, i odrzuca mszę jako ofiarę, i pojęcie "opus operatum". Te pierwotne jego poglądy uległy pewnemu przekształceniu wskutek wewnętrzno-politycznych przeciwieństw od roku 1522. Luter zaczął kłaść nacisk na słowa ustanowienia i starał się rzeczywiście zgłębić obecność ciała Chrystusowego i jej stosunek do chleba i wina. Ciało Chrystusowe nie jest dlań tylko środkiem, który przynosi z sobą efekt ostateczny Wieczerzy Pańskiej, jej dar, lecz jest celem dla siebie w Wieczerzy Pańskiej.

Już w pierwszych swoich publikacjach Luter szczególnie chętnie opisywał Kościół jako coś niewidzialnego, czysto duchowego. Wydarzenia poprzedzające rozmowę w Lipsku i jej przebieg w 1519 r. kłoniły go do tego, iż w papieżu widział czysto ludzki autorytet, któremu należy się posłuszeństwo tylko jako takiemu czysto ludzkiemu autorytetowi. Zarazem zewnętrznym normom Kościoła: kanonom, prawu kościelnemu i soborom przeciwstawiał wiążący we wszystkich kwestiach życia i karności

wyłączny autorytet Pisma Świętego. To stwarzało podstawę dla nowego pojęcia Kościoła. Kościół jest zgromadzeniem tych, którzy tu na ziemi wierzą w Chrystusa i poddają się Chrystusowi jako głowie - który to Chrystus wlewa w nich stale "wszelkie życie, wszelką myśl, wszelki czyn". I o tyle jest Kościół czymś czysto duchowym, czymś, co dostępne jest tylko wierze. Pojęciowo należy odróżnić od tego Kościół jako zewnętrzną instytucję i widzialną społeczność. Lecz obie te wielkości faktycznie należą do siebie, jak ciało i dusza. Więzią, która je z sobą spaja jest Słowo i Sakrament, które-aczkolwiek podawane są w Kościele widzialnym, jednak dopomagają do urzeczywistnienia się Kościoła niewidzialnego.

Dopiero okoliczności zewnętrzne począwszy od lat dwudziestych XVI stulecia spowodowały znaczne przesunięcia także na odcinku pojęcia Kościoła. By obronić się przed przesadnym spirytualizmem Chrzczeńców i by móc przystąpić do budowy gmachu odrębnego Kościoła Ewangelickiego, musiano wysunąć na czoło niezbędne elementy i formę kościoła zewnętrznego. Zarazem Słowo i Sakrament - dlatego ponieważ działa przez nie Chrystus - stały się koniecznym znamieniem wszelkiej kościelności. I otóż - do tego Kościoła w jego widzialnej i uchwytnej postaci musi należeć ten, kto chce uczestniczyć w zbawieniu. Naturalnie Kościół może spełnić to zadanie tylko wtedy, gdy jest prawdziwym Kościołem. Akcent więc przesuwa się - ponieważ wszelkie zakłócenie nauki hamuje należyte zwiastowanie Słowa, a z nim i religijne oddziaływanie Kościoła - akcent przesuwa się na pojęcie "czystej nauki". Ona też stanowi - ponieważ odrzucenie papieża i biskupów przekreśla wszelką jednolitą organizację - ona stanowi zarazem jedyną więź utrzymującą Kościół w skupieniu.

Luter przez całe swoje życie miał tylko jeden cel na oku: zapewnić zwycięstwo nowemu pojmowaniu Chrześcijaństwa w następujących głównych punktach: Grzech i łaska -Wiara i usprawiedliwienie - Niewolność woli ludzkiej i uczynki - Zakon i Ewangelia. Mniejszy natomiast nacisk kładł na wykorzenienie takich tradycji, które były już nie do utrzymania, i nie we wszystkim wyciągnął ostateczne konsekwencje ze swoich idei i tez podstawowych. Skutkiem tego naraził poniekąd na szkodę swoje idee

przez utrzymanie i zachowanie niektórych średniowecznych remanentów.

Po usunięciu wszystkich innych kościelnych autorytetów jedynie Pismo Święte było dla niego wyłącznym pewnym sprawdzianem,czystej nauki. Pogłębił on ten już przez nominalistów reprezentowany pogląd jeszcze przez to, że tę jedyną w swoim rodzaju wartość przypisywał Pismu świętemu w tej mierze, w jakiej ono objawia Chrystusa, traktuje o Chrystusie (was Christum treibet). Lecz stosując z jednej strony swobodną krytykę względem niektórych partii Biblii, posługiwał się zarazem utartym w późnym średniowieczu poglądem, że Biblia jest natchnioną przez Ducha Świętego i dlatego we wszystkich swoich partiach nieomylną księgą, i domagał się, by rozum podporządkował się każdemu poszczególnemu wersetowi Pisma Świętego. Stąd też epigoni mogli powoływać się w swej nauce o "inspiracji werbalnej" na Lutra - nauka ta zaś powinna była od czasów Reformacji całkowicie odpaść.

Dalej: Do jego pierwotnego pojmowania Kościoła nie pasowało wyobrażenie o jakiejś z Pisma świętego dobytej, i dlatego czystej nauce, która by miała być potrzebną do rozbudzenia wiary. Tak samo jeszcze Luter używał pojęcia i słowa: "kacerz", co prawda nie w ciasnym znaczeniu, jakie ono miało w średniowiecznym Kościele.

Dalej: Luter nie czuł się wprawdzie związany starokościelnymi uchwałami soborowymi oczy synodalnymi - nie traktował także formuł dogmatycznych: trynitarnych i chrystologicznych jako rzeczy istotnej - lecz z drugiej strony też nie rozprawiał się z nimi, ale pozostawił je jako "nieszkodliwe" i "obiektywne". Skutkiem tego było przejęcie od Kościoła starożytnego za pośrednictwem Kościoła średniowiecznego trzech tzw. ekumenicznych symbolów (przez Lutra bardzo cenionych) i traktowanie ich także przez Kościół ewangelicki jako normy nauki, mimo to, że nowemu pojmowaniu Chrześcijaństwa przez Reformację nie dawały one żadnego poparcia.

Biorąc wszakże ogólnie - to Luter, w przekonaniu, iż istota Chrześcijaństwa polega na pełnym wiary zaufaniu usprawiedliwionego przez Chrystusa grzesznika w łaskę Bożą,dokonał w czasie od 1516 do 1525 całkowitej przebudowy Kościoła chrześcijańskie-

go. Znaczenie jego w dziejach Kościoła i w dziejach dogmatu polega na nawrocie do reprezentowanego już przez Apostoła Pawła usamodzielnienia życia religijnego. Mimo to jednak stosunki zmusiły go - po zburzeniu gmachu dotychczasowego - do stworzenia czegoś nowego: w kulcie, organizacji, a nawet także w doktrynie. A ponieważ w swoim własnym obozie musiał walczyć z elementami, które według jego pojmowania i odczuwania miały "innego ducha", przeto przejście od radykalizmu do konserwatyzmu nie przyszło mu nawet zbyt trudno. Nastawiony negatywnie do Kościoła średniowiecznego szukał potrzebnych sobie środków w Kościele starożytnym. Chociaż brakowało wtedy jeszcze potrzebnych do właściwego i należytego zrozumienia Pisma świętego wiadomości egzegetycznych, jednak mniemał, że odkrył na nowo wewnętrzne związki z dogmatami pierwszych sześciu stuleci. Było to oczywiście złudzenie - które atoli nie stwarzało niebezpieczeństwa dopóty, dopóki wszechstronna moc jego ducha zdołała utrzymać łączność między poszczególnymi wyobrażeniami teologicznymi a podstawowymi ideami Chrześcijaństwa. Dopiero epigonowie z upodobaniem powoływali się na to, co dla Lutra samego było już przeżytkiem i dlatego czymś ubocznym.

4. Przyczynek Ulryka Zwingliusza w dziele reformacji

Równocześnie z Reformacją w Niemczech wszczęty został taki sam ruch w niemieckiej Szwajcarii. Ten synchronizm przyśpieszył pochód Reformacji, wzbogacił też wewnętrznie życie Protestantyzmu, lecz z drugiej strony wywołał też, zwłaszcza na początku ostre wewnętrzne walki i zmagania, związał poważne siły ewangelickiego obozu i zamącił pierwotny charakter niemieckiego Protestantyzmu. Zwingli wystąpił, gdy wewnętrzny rozwój Lutra w zasadzie był już skończony. Ponieważ rozczytywał się pilnie w jego dziełach, dostał się - przynajmniej nieświadomie - pod jego wpływ, i mógł przejąć w formie gotowej już niejedno, co Luter długo i mozolnie musiał wypracowywać i wewnętrznie wywalczać. Szczególnie przyczyniło się do tego, że humanista Zwingli został reformatorem i że religijnie się pogłębił, mężne wystąpienie Lutra po dysputacji Lipskiej. Obu tych mężów jednakowo ogarnęło pragnienie reformy Kościoła, lecz u wykształconego humanistycznie Zwingliusza z pragnienia

tego wyłoniły się inne punkty widzenia niż u Lutra, nastawionego głównie religijnie i poruszonego do głębi przez swoją świadomość grzeszności. Z tego różnego nastawienia wynikają też główne ich teologiczne przeciwieństwa.

Ulryk (Huldeich) Zwingli, urodzony 1 stycznia 1484 r. (o 7 tygodni młodszy od Lutra) w Wildhaus przy Toggenburg w płn. Wsch. Szwajcarii, nigdy nie zetknął się ze scholastyką.Tym silniej oddziałali na niego humaniści: Pico de la Mirandola i Erazm z Rotterdamu.Gdy był proboszczem w Glarus od 1506-16,zajęły go polityczno-społeczne kwestie jego ojczyzny (zaciąg do obcych wojsk młodzieży szwajcarskiej),którym też poświęcił pierwsze swoje rozprawy. Ponieważ oddawał się także studiom nad Ewangelią w oparciu o Nowy Testament i Ojców Kościoła, wyrobił sobie samodzielny sąd o kwestiach religijnych. Spodziewał się, iż potrafi sposobem Erazma - przy pomocy humanistycznego wykształcenia i głębszej pobożności, podźwignąć życie kościelne. Działalność jego jako proboszcza w Maria-Einsiedeln (miejscowość odpustowa) od 1516-18 przyśpieszyła jego rozwój, który osiągnął swój szczyt w Zurychu, gdzie od 1518 r. był proboszczem przy kościele Grossmuenster. Już w jego kazaniach o życiu Chrystusa na podstawie ew. Mateusza z roku 1519 okrywali jego słuchacze nowe elementy i one wyprowadziły jego samego poza dotychczasową linię. Lecz dopiero spór o nakazy postu, wiosną 1522 r. spowodował otwarte zerwanie z dawnym Kościołem. Można tu odróżnić dwa etapy: pierwszy stanowią jego rozprawy: Vom Erkiesen und Freiheit der Speisen - O spowodowanym wyborze pokarmów, Vom Aergernis und Verbesserung-O zgorszeniu i poprawie, i Ob man gewalt hat zu etlichen Zeiten Speisem zu verbieten - Czy ktoś ma władzę zakazania w pewnych czasach pewnych pokarmów - Mowy końcowe na dysputacji z 29 stycznia 1523 r. i wykład tych Mów końcowych. Etap drugi stanowią: Kurze christliche Einleitung - Krótki wstęp chrześcijański i De vera et falsa religione commentarius z 1525 r. W rozprawach tych mamy już wyraźnie opozycyjne stanowisko względem dotychczasowego Kościoła.

Zależność Zwingliego od Lutra zaznacza się zwłaszcza w fazie początkowej. W rozprawie " O wyborze i swobodzie pokarmów" głosi, iż nie można o własnych siłach Zakonu spełniać - że raczej

grzechy nasze zmuszają nas do szukania pomocy u Chrystusa. W mowach końcowych podkreśla, iż do uwiarogodnienia Ewangelii Kościół nie jest potrzebny - że treścią Ewangelii jest Jezus Chrystus, który nas wybawił, odkupił i z Bogiem pojednał, że więc On jest naszą jedną drogą do zbawienia - że zbawienie nasze polega na wierze weń, a uczynki nasze są dobrymi o tyle, o ile są dokonane w Chrystusie, a ponieważ do zbawienia nie potrzeba ludzkiej nauki i ludzkich ustanowień, przeto naczelnym i najwyższym obowiązkiem wszystkich chrześcijan jest głoszenie Ewangelii; wreszcie, że Chrystus jest jedną Głową wszystkich wierzących a wierzący są Jego zborem-zgromadzeniem świętych, jego członkami, którzy bez niego nic nie potrafią. Odpowiadał też zyskanym przez Lutra mozolnie rezultatom sposób, jak Zwingli cały system kościelny rzymski poddał wszechstronnej krytyce. Wszelako całkiem odrębne otoczenie i tło działalności Zwingliego szybko spotęgowało całkiem odrębne jego osobiste nastawienie i wywołało wkrótce zarówno kościelne jak i teologiczne - dogmatyczne przeciwieństwa między Lutrem a Zwinglim.

Przy swoich humanistycznych skłonnościach Zwingli nie postawił na czele swoich zasad poczucia grzechu i grzeszności. Według niego zrozumienie Pisma Świętego możliwe jest i bez poznania swego grzechu i grzeszności. Jak pobożni poganie mogli - chociaż w bardziej ograniczonej mierze - objawiać Boga, tak też i my możemy być posłuszni Pismu świętemu ze względu na Jego boskie pochodzenie i boską treść. Wprawdzie określa Zwingli grzech pierworodny jako korzeń wszelkich poszczególnych grzechów, lecz neguje przy tym jego charakter winy i widzi w nim tylko uszkodzenie natury ludzkiej, które nie musi być groźne dla dzieci rodziców chrześcijańskich - a nawet pogan, jeżeli tylko zostali przez Boga wybrani nie potępia.

Przez wiarę rozumie Zwingli w zasadzie wywołane przez Boga bezwzględne zaufanie w łaskę Bożą. Kto został wierzącym, tego Duch pobudza dalej do dobrych uczynków, które polegają na posłuszeństwie względem zawartych w Ewangelii przykazań. Gdyż Ewangelia jest poniekąd Nowym Zakonem.

Najwyraźniej występuje specyficzność poglądów Zwingliego w nauce o wybraniu. Bóg jest ostateczną przyczyną wszystkiego, co

dzieje się na ziemi. On przenika cały świat. Wszytko sprowadza się do Niego. Wykluczony jest wszelki przypadek - żadne ludzkie działanie nie może wywierać wpływu na postanowienia Boże - rozstrzygającym czynnikiem w zakresie naszych losów jest tylko wybranie Boże. Jednych Bóg wybrał, innych nie chce znać, i ci wykluczeni są od zbawienia, mimo wysiłków swoich lub cudzych.Nie może więc być mowy o zaufaniu we własne uczynki lub zasługi. Nawet wiara wybranych jest tylko znakiem, a n nie przyczyną ich wybrania. Od czasu swego starcia z Anabatystami Zwingli jeszcze ostrzej podkreślał ten pogląd, i przyznał nauce o wybraniu uprzywilejowane miejsce w swej teologii. Ona też wywarła wpływ na jego pojęcie Kościoła.

Kościół, to według Zwingliusza sięgający poza wszelki czas zbór tych, którzy w wierze w Jezusa Chrystusa są ugruntowani i utwierdzeni. I Zwingli z naciskiem podkreślał właśnie ten Kościół niewidzialny. Dopiero później rozróżniał między Kościołem widzialnym, składającym się z poszczególnych zborów, więc obejmującym wszystkich tych, którzy zewnętrznie noszą miano chrześcijan i uczestniczą w kazaniu i w sakramentach, a między Kościołem niewidzialnym, Kościołem wybranych, którzy wcześniej czy później stają się wierzącymi niezależnie od tego, czy są ochrzczeni, czy nie. Do tego Kościoła niewidzialnego należą na podstawie swego wybrania już także dzieci, którym wobec tego nie należy odmawiać Chrztu. Także i na tym punkcie na pewne przesunięcia w poglądach Zwingliego wpłynęło jego starcie z Nowochrzczeńcami.

Przyczyną rozejścia się tych dwóch reformatorów: Lutra i Zwingliusza, były różnice zdań na temat pojęcia sakramentu. Zwingli dziwił się już temu, że Luter zatrzymał łacińskie określenie "sacramentum". Jako zwolennikowi Erazma z Rotterdamu wystarczyło mu określenie: święty znak. Potem jednak dostosował się do słownictwa Lutra, by nie sprowadzać zamieszania wśród członków zboru, aż wreszcie istniejące między oboma tymi mężami różnice wystąpiły wyraźnie na jaw na gruncie stosunku do Nowochrzczeńców.

Nowochrzczeńcy uzasadniali swoje negatywne stanowisko względem Chrztu dzieci tym, że do przyjęcia Chrztu potrzebna jest wiara - zaś niedorosłe dzieci nie mogą jeszcze wierzyć. Lecz

podczas gdy przeciwko temu Luter tym silniej podkreślał otrzymany w sakramencie dar, nawet z tym ryzykiem, że przez to zbliża się do katolickiego pojęcia "opus operatum", Zwingli zdegradował sakramenty do roli jedynie "znaków" tylko symbolicznych czynności, które chrześcijaninowi tylko przypominają jego zbawienie, lecz nic mu nie dają, co by nie mieściło się już w pojednawczej śmierci Chrystusowej. I tak chrzest jest symbolem, który zobowiązuje nas do służby Chrystusowi, a więc przeznaczony jest także już dla dzieci. W nauce o Wieczerzy Pańskiej przyjął Zwingli od roku 1523 przedłożony najpierw Lutrowi, lecz przez Lutra odrzucony wykład niderlandczyka Hoena, który stał na stanowisku, że "est" = "singificat" - Zwingli pogląd ten przyjął i od tego czasu ani przy słowach ustanowienia: I Cor. 11, ani przy słowach Ewangelii Jana r. 6.o "chlebie żywota" nie miał na myśli "spożywania sakramentalnego".

5. Spór o Wieczerzę Pańską

Spór o Wieczerzę Pańską między Lutrem a Zwingliuszem wydobył na powierzchnię, choć w nowej postaci, dawne przeciwieństwa, które Kościół średniowieczny tylko zewnętrznie, i to przy pomocy gwałtownych środków opanował i przezwyciężył. Poza tym spór ten dla Zwingliego nie przyniósł nic nowego, natomiast w przebiegu swoim zmusił Lutra do skontrolowania swoich pierwotnych, początkowych poglądów i do rozszerzenia ich w kilku kierunkach.

Zwingliańska nauka o Wieczerzy Pańskiej otrzymała swoją właściwą barwę od Chrystologii, która wyraźnie oddzielała w Chrystusie naturę ludzką od boskiej i odwrotnie. Natura Boska jest wszędzie w niebie i na ziemi. Lecz natura ludzka polega kreaturalnemu ograniczeniu, nie jest więc nieskończona, nie może być przeto obecna zarówno w niebie jak i w Wieczerzy Pańskiej. Co do tego nie może mylić nawet słownictwo biblijne, które chętnie zamienia przymioty obu natur lub przypisuje osobie to, co jest właściwością jednej tylko z obu natur. Dlatego też Wieczerza Pańska tylko nam przypomina, że przez śmierć Chrystusową jesteśmy zbawieni i odkupieni. Prócz tego przez uczestnictwo w niej publicznie przyznajemy się do Chrystusa i zobowiązujemy się do chrześcijańskiego życia.

Luter początkowo domagał się prawdziwego istnienia ciała i krwi Chrystusowej w Wieczerzy Pańskiej tylko jako pieczęci zbawienia, a przez to jako zasilenia wiary. Lecz wnet sztuczna egzegeza Karlstadta, Zwingliego i Oecolampada, jak również ulubione przez Nowochrzczeńców ostre rozróżnianie między duchowym działaniem a ziemskim pośrednictwem, zmusiła go do położenia całego nacisku na prawdziwym spożywaniu ciała Chrystusowego w Wieczerzy Pańskiej, chociaż wtedy jeszcze rezygnował z naukowego wyjaśnienia tej sprawy. Lecz niebawem nie mógł już obejść się bez dowodu chrystologicznego. Skupił wtety obie natury Chrystusa w jedność osoby, tak jak to jest z duszą i ciałem i określał Ciało Chrystusowe jako "ciało duchowe", jako "ciało Boże". Wszystkie przymioty i właściwości obu natur przysługują całemu Chrystusowi i każda z tych właściwości przechodzi z jednej natury na drugą (Communicatio idiomatum). Oddzielanie jednych od drugich hamowałoby objawienie Boże w jego pełni i uszczuplało zbawcze dzieło Chrystusa. To samo dotyczy także wywyższonego Chrystusa. Co Bóg z nieba zdziała, to może zdziałać zarazem człowiek Jezus Chrystus. Z tego wynika, że Jezus posiada przymioty i własności Boże "działające" takie jak wszechobecność, nie posiada jednak przymiotów i własności Bożych "spoczywających" takich jak np. wieczność - czyli że Chrystus jest wszechmocny i wszechobecny, wobec czego cieleśnie zmartwychwstały Chrystus, zgodnie ze słowami ustanowienia Wieczerzy Pańskiej, może być także ciałem swoim obecny w Wieczerzy Pańskiej. (jest to tzw. nauka Lutra o "ubiquitas corporis Christi").

By wyjaśnić możliwość prawdziwej obecności Ciała Chrystusowego w Wieczerzy Pańskiej, nawiązał Luter do nauki Ockhama o "wszechobecności ciała". Luter rozróżniał: przestrzenny, niepojęty i nadnaturalny sposób przebywania w jakimś miejscu. "Przestrzennie" pezbywał Chrystus na ziemi w czasie swego ziem ziemskiego bytowania. "Niepojętym" był natomiast sposób, jak Ciało Jego z zamkniętego grobu wyszło i przez zamknięte drzwi weszło. Wreszcie" w sposób nadnaturalny" jest ono na wszystkich miejscach, wypłeniając je, samo zaś nie jest przez nie objęte. Otóż ciało Chrystusa należy sobie w Wieczerzy Pańskiej wyobrazić w jeden z tych dwóch ostatnich sposobów: albo niepojęty,

albo nadnaturalny. Jest ono tam tak, jak dusza jest w ciele, jak światło i dźwięk są w przestrzeni.

Luter przyjmuje, że połączenie chleba komunijnego z Ciałem Chrystusowym jest możliwie jak najściślejsze. To, co my w sakramencie spożywamy, to jest prawdziwe, nie dające się już od chleba oddzielić ciało Chrystusowe. Oczywiście, kto chce tę ukrytą w Wieczerzy łaskę uchwycić, musi mieć wiarę. Lecz Lutrowi chodziło przede wszystkim o to, iż prawdziwie obecny Odkupiciel zbawienie swoje nam potwierdza i przypieczętowuje, że w Wieczerzy przyjmujemy także Chrystusa, który jako człowiek nas zbawił i odkupił. Ta prawdziwa obecność ciała Chrystusowego jest potrzebna, ponieważ jedynie ona udziela każdemu poszczególnemu zbawionemu "dobro" tej Wieczerzy = odpuszczenie grzechów. A jednak Luter przygodnie oczekuje od Wieczerzy "oddziaływania na ten "biedny worek robactwa", jakim jest ciało ludzkie, które Wieczerza oczyszcza, na wieki ożywia i darzy błogością.

Kontrowersja rozpoczęła się w 1524 r. zbyt wyostrzonym wykładem słów ustanowienia przez Karlstadta, wobec którego stanowisko zajęli zarówno Luter jak i Zwingli, każdy ze swego punktu widzenia, najpierw listownie, potem publicznie, podczas gdy w 1525 r. Bugenhagen, Oecolampad i Brenz przyłączyli się również do dyskusji na temat tej spornej kwestii z obszernymi wywodami. Gorliwość Zwingliego w kierunku zjednania sobie teologów południowo-niemieckich i odciągnięcia od propagandy Lutra przez nie zawsze nienaganne urabianie opinii, wywołało u Lutra głęboką nieufność do Zwingliego. Na skutek tego rzeczowo z początku prowadzony spór nabrał od roku 1527 akcentów ostrych i ostatecznie doprowadził do całkowitego rozłamu między tymi dwoma czołowymi mężami ruchu reformacyjnego. Rozpoczął Zwingli swoim dziełem Uprzejme wyjaśnienie - Freundliche Erklaerung.... (nie zawsze atoli uprzejmie) oraz Uprzejme odrzucenie kazań Lutra przeciwko urojeńcom . Luter także bardzo ostro odpowiedział w rozprawie pt.: Że słowa Chrystusowe "To jest ciało moje" jeszcze mają ważność przeciwko duchom urojeńczym , na co znowu Zwingli odpowiedział rozprawą: "Że słowa.... zawsze swoje dawne mają znaczenie..." Na to zaś Luter w 1528 r. odpowiedział swoim Wielkim wyznaniem o Wieczerzy ,

gdzie swego przeciwnika określił jako kacerza. Zwingli i Oekolapad wspólnie odpowiedzieli na to O książce dra Lutra zwanej wyznaniem. Wreszcie Filip, landgraf heski spowodował spotkanie tych dwóch mężów w Marburgu w dniach 1-3 października 1529. r. Dyskusja ta stępiła ostrze wzajemnych uprzedzeń, lecz Luter jednak dopatrzył się u Szwajcarów "innego ducha", nie mógł atoli już podtrzymać dawnego zarzutu "niechrześcijańskości" Zwingliego.

W 15 wysuniętych artykułach Marburskich zgodzono się co do 14 punktów, zaś co do 15-tego, dotyczącego Wieczerzy Pańskiej, uzgodniono, że dystrybucja Wieczerzy odbywa się pod dwiema postaciami, odrzuca się mszę, podkreśla się głównie duchowe spożywanie, a jako cel Wieczerzy określa się zasilanie słabego sumienia do wiary przez słowo. Lecz jako moment rozdzielający te dwie strony pozostało jednak to pytanie: czy prawdziwe ciało i krew Chrystusa są cieleśnie w chlebie i winie?

Pytanie to jako ostateczny wniosek inaczej ujętej teologii było dla Lutra tak ważnym, iż od pozytywnej na nie odpowiedzi uzależniał on przynależność do Kościoła, i dlatego Zwinglianom odmawiał miana "braci chrześcijan". I w tym krańcowym żądaniu, że uznanie określonej nauki o Wieczerzy Pańskiej jest potrzebne do zbawienia, tkwi zarazem znamienne odchylenie się Lutra od jego pierwotnych poglądów - odchylenie, które miało tak bolsne skutki dla Protestantyzmu w przyszłości.

6. Pierwsze ewangelickie księgi wyznaniowe

Od czasu Sejmu w Augsburgu wz roku 1330 posiada Protestantyzm luterski ujęte w formie pisemnej wyznanie. Jest nim "Wyznanie augsburskie", "Confessio augustana", odczytana dnia 25 czerwca 1530 r. na Sejmie w Augsburgu (stąd jej nazwa) przed cesarzem Karolem V. Celem jego odczytania i przedłożenia cesarzowi było usprawiedliwienie się przed cesarzem ze swej postawy religijno-kościelnej tych, którzy ją podpisali, mianowicie 7 czy 8 książąt i 2 miast. Poza wstępem i zakończeniem, które napisał kanclerz saski Bruck, ten sam, który je przed cesarzem odczytał w języku niemieckim, wbrew życzeniu cesarza, by odczytano je w języku łacińskim, resztę napisał Melanchton. Nieobecny w Augsburgu Luter treść jego aprobował w całej osnowie.

Za podstawę do ułożenia części I-szej służyły zresztą napisane głównie przez Lutra w 1529 roku artykuły szwabachsko-marburskie. Pierwotnie pomyślane było tylko jako wyznanie elektoratu saskiego, lecz tuż przed odczytaniem podpisały je i inne stany Rzeszy niemieckiej, i przez to nabrała ona ogólniejszego znaczenia. Dlatego też stała się ona podstawą ideologiczną Związku Szmalkaldzkiego, a wreszcie podstawą prawną kościołów krajowych w Niemczech z chwilą zawarcia Pokoju Augsburskiego z 1555 r. (confessioni augustanae addicti) i jako taka potwierdzona została również w Pokoju Westfalskim z 1648 r. i odniesiona w tymże pokoju do reformowanych jako "pokrewnych wyznaniu augsburskiemu".

W późniejszych, po 1530 r. wydanych wydaniach Melanchton jako autor Konfessji dokonał pewnych drobnych zmian. O ile te zmiany miały początkowo na celu tylko wyraźniejsze sprecyzowanie i antykatolickie wyostrzenie niektórych partii, zdradza wydanie z roku 1540 zwłaszcza w artykule X: o Wieczerzy Pańskiej zmianę stanowiska przez Melanchtona. Gdy zwolennicy Melanchtona chcieli to zmienione wyznanie wysunąć jako wiążące, by zbliżyć się do Kalwinizmu, sprzeciwiali się temu"prawdziwi" luteranie:Gnezjoluteranie pod wodzą Macieja Flacjusza Illyryka i przeforsowali nawrót do ujęcia z 1530 r. i ta Konfesja, zwana "Invariata" stała się obowiązującą.

T r e ś ć A u g u s t a n y:

1) Praefatio ad Caesarem Carolum V, napisana przez kanclerza Bruecka - jest to krótki historyczny wstęp w tonie uszanowania.
2) 21 articuli fidei praecipui (główne - czołowe artykuły wiary):

art. 1) O Bogu,
2) O grzechu pierworodnym,
3) O Synu Bożym,
4) O usprawiedliwieniu,
5) O urzędzie kościelnym,
6) O nowym posłuszeństwie,
7) O Kościele,
8) Czym kościół jest?,

9) O Chrzcie św.
10) O Wieczerzy Pańskiej,
11) O spowiedzi,
12) O pokucie,
13) O używaniu Sakramentów,
14) O urzędzie kościelnym,
15) O obrzędach kościelnych,
16) O sprawach świeckich,
17) O przyjściu Chrystusa na sąd
18) O wolnej woli,
19) O przyczynie grzechu,
20) O dobrych uczynkach,
21) O kulcie świętych.

3) 7 articuli, in quibus recensentur abusus mutati (artykuły, w których ocenione są zniesione nadużycia):
1) O podwójnej postaci Sakramentu Wieczerzy Pańskiej,
2) O małżeństwie duchownych,
3) O mszy,
4) O spowiedzi,
5) O rozróżnianiu pokarmów,
6) O ślubach mniszych,
7) O władzy kościelnej,

4) Epilogus... z nadmienieniem, iż powyższe wyznanie przedstawia się Sejmowi, "ut intelligi possit, in Doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra Scripturam aut Ecclesiam catholicam"...

Augustana łączy z ewangeliczną stanowczością chrześcijański szeroki zasięg myśli. Powołuje się na Pismo Święte jako na podstawowy autorytet, ale wciąga też Ojców i Nauczycieli Kościoła jako pewne autorytety. Przy treściowej stanowczości forma zdradza jednak gotowość do ugody.

Obóz katolicki odpowiedział na Augustanę Konfutacją (Confutatio = zbicie argumentów), wydaną po niemiecku i łacinie, którą odczytano na Sejmie dnia 3 sierpnia 1530 r. i oświadczono potem, (także cesarz), że Ewangelicy zostali przez to zbici i ich argumenty obalone. Ewangelicy zaprotestowali i postanowili ułożyć Obronę = Apologie. Zadanie napisania jej zlecono

Melanchtonowi. Tę Apologię przedłożono Sejmowi 22. IX.1530 r. ale do odczytania jej nie doszło - została ona odrzucona. Stąd wynikła potrzeba opublikowania jej, co nastąpiło po całkowitym przepracowaniu tekstu w kwietniu 1531 r.

Zmieniona sytuacja, która uniemożliwiła porozumienie z obozem katolickim, zmusiła Melanchtona do ostrzejszego ujęcia. Idąc za Augustaną i Konfutacją katolicką, podkreśla Apologia i udowadnia zwłaszcza zgodność nauki ewangelickiej z Pismem Świętym. Apologia ma charakter raczej nauczający, niż charakter wyznania. Apologia wyszła drukiem razem z I-szym drukiem Augustany, sporządzonym przez autora. Wkrótce potem Melanchtom rozpoczął jej przeróbkę, i wydał ją we wrześniu 1531r. Według tej przeróbki wygotował Justus Jonas równocześnie wolny przekład niemiecki, dodany do "editio princeps". To ostatnie zostało dokończone dopiero w październiku 1531 r. To opracowanie Augustany opatrzył Melanchton swoim nazwiskiem, lecz Kościół przyjął je jako swoje wyznanie oficjalnie w roku 1532.

Charakter ksiąg wyznaniowych zyskały także w Kościele luterańskim Katechizmy Lutra, które wyrosły z zadania budowania przyszłości Kościoła Ewang. na młodzieży, już urodzonej w Ewangelicyźmie. Poprzednikami Katechizmów Lutra były: Katechizm Hegendorgera, 1526, Schultza 1527, Althamera 1528, Brenza 1527/8. Luter zaczął najpierw, po wizytacjach kościelnych, w styczniu 1529 r. Duży Katechizm, lecz opublikowany został najpierw, jeszcze w styczniu 1529 Mały Katechizm w formie plakatu: tabulae, w kwietniu zaś pojawił się Mały Kat. także w formie książeczki. W kwietniu też gotowy był Duży Kat. wypracowany na podstawie kazań katechizmowych.

Katechizmy te szybko się rozpowszechniły, a przez przyjęcie do Księgi Zgody nabrały wartości i znaczenia ksiąg symbolicznych Luteranizmu.

Układ:

W dużym Katechizmie po "krótkiej przedmowie" przychodzą kolejne rozważania na temat: Dekalogu, Apostolicum, Ojczenasz. "Krótkiego napomnienia do spowiedzi" chociaż bardzo wcześnie zostało dodane, brak w Konkordii.

Układ Małego Kat. początkowo był równoległy do układu Dużego Kat.: Przedmowa, i 5 części głównych, wzór nabożeństwa

porannego i wieczornego, Benedicite, Gratias, Tablica domowa, Książeczka dla małżonków, Książeczka chrzestna, i Krótkie pouczenie, jak się spowiadać, dla prostaczków.

7. Rozbudowa doktryny protestanckiej. Teologia Melanchtona

Podczas gdy Luter i Zwingli stworzyli podstawy nowego ujęcia Chrześcijaństwa, przypadło zadanie teologicznej rozbudowy doktryny i dokończenia procesu dogmatotwórczego Melanchtonowi i Kalwinowi, którzy po okresie fermentu w dziedzinie ideału i po okresie twórczych idei znowu silniej nawiązywali do tego, co historycznie się dokonało i wypracowali zwarte łady, porządki i formuły.

Melanchton był wszechstronnie jak na owe czasy wykształcony, był dobrym stylistą i posiadał dar niezmordowanego ostrożnego rozważania. Lecz ponieważ w nim ciągle odzywał się wyparty czasowo przez wybitną indywidualność Lutra humanista, został Melanchton nie tylko jedynym w swoim rodzaju tłumaczem myśli lutrowych, lecz także różnił się w pojedynczych punktach doktryny co do pewnych pojmowań mistrza, które mu się wydawały nieusprawiedliwionymi i jednostronnymi. W swoich "Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae", - więcej etycznych niż dogmatycznych "pojęciach nauki wiary" wydanych w 1521 r. pociągnął Melanchton wyraźnie, jedynie prawdzie biblijnej podporządkowane linie ewangelicznej nauki o zbawieniu i o moralności. W znacznie przepracowanych później wydaniach dalszych rozwinęły się te "Teologiczne pojęcia podstawowe" w dokument znacznego teologicznego posunięcia się naprzód Melanchtona i w podręcznik dogmatyki, który dawał jasno wyraz jego specyficznej teologii, zwłaszcza w nauce o usprawiedliwieniu i o Kościele.

Od czasu sporu Lutra z Erazmem utraciła dla Melanchtona swoje znaczenie nauka o wybraniu. W Konfesji Augsburskiej i w Apologii już jej nie wspominał. A nawet od 1535 r. podkreślał przy "nawróceniu" człowieka obok Słowa i Ducha św. także wolę ludzką w taki sposób, iż niejako od człowieka to zależy, czy chce Łaskę przyjąć, czy nie chce. Później ujął to w ten sposób, iż gdy Bóg ze Swoim Słowem do człowieka przystępuje, nie wolno wątpić w zdolność człowieka przyswojenia sobie łaski wiarą.

Jeszcze bardziej świadomym było odgrodzenie się Melanchtona od lutrowej nauki o Wieczerzy Pańskiej. Jak w stosunku do Zwingliego w Marburgu, także i w Konfesji augsburskiej z 1530 r. wyraźnie podkreślał cielesną obecność Chrystusa w sakramencie Wieczerzy. Lecz silne wrażenie zrobiły nań już liczne cytaty Zwingliego do jego figuralnego pojmowania Wieczerzy, cytaty z Ojców Kościoła. W dodatku nie podobał się Melanchtonowi ostry sposób wyrażania się Lutra i zwłaszcza nauka o "Ubiquitas Corporis Christi" = "o wszechobecności ciała Chrystusowego". Nie wątpił Melanchton w to, że Chrystus jest obecny, lecz nie chciał zapuszczać się w to, jak jest tam obecny. Dlatego też przyklasnął Melanchton Konfesji wittenberskiej, wystarczało mu podjęcie tego, że Paweł mówił o "społeczności ciała Chrystusowego". Wreszcie, by wyjść na spotkanie Niemców południowych dokonał w swoim wydaniu Konfesji z 1540 roku zmiany artykułu X-go Wieczerzy Pańskiej, gdzie opuścił słowa "improbant secus docentes" i twierdził, że "cum pane et vino vere distrubuuntur corpus et sanguis Domini". Usprawiedliwienie" pojmował Melanchton razem z Lutrem jako actus forensis: było ono dlań uwolnieniem od grzechów i przyjęciem człowieka z powrotem. Tylko traktował usprawiedliwienie jako coś samodzielnego, a wywołane przez Ducha Św. nowe życie traktował jako coś innego, drugiego obok usprawiedliwienia. Istniejąca już wiara przyswaja sobie "wyrok sądowy" o odpuszczeniu grzechów w pełnym zakresie, podczas gdy Duch odrodzenia uchodzi za dar łaski obok tego. Przez to rozluźniony został ścisły związek między usprawiedliwieniem a uświęceniem, jak to pojmował Luter.

Swoje pojęcde Kościoła wykształtował Melanchton pod wrażeniem udoskonalającego się coraz bardziej zrębu Kościoła luterańskiego. Co prawda także i dla niego rzesza wybranych była uchwytna tylko dla wiary, więc Kościół był o tyle także obiektem wiary. Lecz w zasadzie był on dlań "społecznością czystej nauki", należytego sprawowania sakramentów, i posłuszeństwa względem urzędu duchownego. I jako taki jest całkowicie spostrzegalny, i od czasów Chrystusa, chociaż nieraz tylko do kilku członków ograniczony, a jednak zawsze istniejący.

"Czysta nauka" znajduje się naturalnie w Piśmie świętym. Lecz także w symbolach ekumenicznych. A nawet obok proroków,

apostołów i Augustyna występuje jako świadek prawdy nawet teologia Lutra. Do zgłębienia podawanej przez nich wszystkich prawdy należy wciągać wszystkie nauki.

Od czasów Melanchtona rozpoczyna się ścieśnienie Kościoła według jego istoty i jego zadań. Obok prawej wiary staje właściwe poznanie świata, obok zrodzonego z wiary zaufania w zmiłowanie Boże staje historyczna wiedza o Jezusie i czystej nauce. Ta ostatnia ogranicza się co prawda jeszcze do wielkich, w wierze w odpuszczenie grzechów ujętych idei podstawowych. Melanchton przypisuje jej wartość także tylko dlatego, ponieważ oczekuje od niej zarazem należytego zwiadtowania darzącej życiem Ewangelii. Lecz rozwój doprowadził do tego, iż Kościoła poszukiwano tylko tam, gdzie trzymano się nieodmiennie I-ej i II-ej głównej części katechizmu. Okres ortodoksji tkwi korzeniami swoimi w Melanchtonowym, a nie Lutrowym pojęciu Kościoła.

8. Znaczenie Kalwina w historii dogmatu

Wczesna śmierć Zwingliego nie pozwoliła teologii jego dojść do tego znaczenia i wpływu, jaki się zapowiadał w dwudziestych latach XVI stulecia. Lecz w ślady Zwingliego weszli Butzer i Kalwin. Dopiero oni nadali protestantyzmowi zachodniemu ten rys, który go znamienuje do dzisiaj przez to, że nagięli idee lutrowe w sensie zwingliańskim. Dlatego zarówno Luter nie mógł przystać i zgodzić się na odrębny rys poglądów tych mężów, ani Melanchton nie czuł się przez nich pociągnięty.

Marcin Butzer, urodzony w 1491 r. w Schlettstadt, skłaniał się wcześnie już ku humanizmowi, i przeniesiony jako dominikanin do Heildelbergu, wykorzystał tę okazję, by oddać się tutaj odpowiednim studiom. Spór Reuchlina i tezy Lutra nadały życiu jego zdecydowany kierunek. Opuścił więc w 1520 roku Zakon dominikański i został duchownym świeckim. Kazania jego wygłaszane w 1523 r. w Katedrze Strassburskiej, utwierdziły Radę miasta Strassburga w jej ewangelickich skłonnościach. Wydane przez niego w 1524 r. "Ład i treść mszy niemieckiej" wykazuje jego wielki talent organizatorski, który wnet wykroczył poza Alzację i Szwabię. Wpływ jego rozszerzył się także po Francji, Włoszech, Belgii. Stał się znanym zwłaszcza przez swo-

je próby pojednania między Niemcami południowymi a Niemcami północnymi. Chociaż przechylał się raczej ku Szwajcarom, jednak nie chciał oddzielać się od Lutra. Na rozmowie w Marburgu w 1529 r. pośredniczył między Lutrem a Zwinglim, a w 1530 r. wespół z Capitonem ułożył Confessio teatrapolitana na Sejm augsburski, skłonił w 1531 r. miasto Strassburg do przystąpienia do związku szmalkaldzkiego, a w 1532 r. do przyjęcia Konfesji Augsburskiej, i wreszcie w 1536 r. zawarł z Lutrem tzw. "Konkordię Wittenberską". Mniej szczęśliwymi były jego plany zawarcia pokoju z Kościołem Rzymskim. Prowadzone w tym kierunku rozmowy w roku 1540 pozostały bez rezultatu. Z powodu Interim wygnany ze Strassburga, został przyjęty w 1549 r. bardzo życzliwie przez Edwarda VI w Anglii, i tam też w roku 1552 zmarł. (28.II).

Butzer reprezentował w Niemczech południowych teologię, która świadomie wychodziła od Lutra i miał z lutrową teologią wspólną całkowicie ewangelicką naukę o usprawiedliwieniu. Samodzielnym był Butzer natomiast w swej nauce o wyborze łaski, którą to naukę dokładnie omawiał we wstępie do swego objaśnienia listu do Rzymian. Według tego "wybranie" w sensie szerszym rozciąga się na wszystkich ludzi, dobrych i złych, ponieważ Bóg ma i dla tych ostatnich w pogotowiu pewne przeznaczenie. Natomiast "wybranie" w sensie szczególnym i właściwym odnosi się tylko do dobrych. Ono upewnia ich o bezspornej i niezmiennej woli Bożej, tak iż "kto jest przez Boga wybrany", ten zostaje też przez Niego powołany, tak iż powołany nie musi już wątpić o swoim wybraniu i swoim zbawieniu. Znaczenie więc wybrania ma swój szczyt według Butzera w tym, że ono upewnia nas o naszym zbawieniu.

Z Pisma świętego wydobywa Butzer (pojmując je na sposób Zwingliański) pobudki do reform w większym stylu, jak i w szczegółach, dotyczących organizacji i konstytucji kościelnej, karności kościelnej i kościelnej dobroczynności. Ostatnie swoje dzieło poświęcił Butzer Królestwu Chrystusowemu, jako przymierzu, jakie Bóg po raz drugi z ludzkością zawarł. (De regno Christi - z r. 1551). W tym Królestwie swoim zgromadza Pan wokół siebie swoich wybranych środkami nauki i karności, wiąże ich z Sobą i prowadzi ich przez swoje rządy do naboż-

nego i błogiego życia. Regularny urząd, który winien w zwiastowaniu słowa i w szafowaniu sakramentów trzymać się ściśle Pisma świętego, służy nauce i karności. Gdyż tak jak my zbawienie nasze i żywot nasz zawdzięczamy tylko wybraniu Bożemu, tak też całe nasze życie w obrębie zboru służyć ma i zmierzać tylko do chwały Bożej.

Bez wątpienia wpłynął Butzer przez swoje złagodzenie niektórych punktów doktryny w znakomity sposób na religijne odczuwanie swojego czasu - lecz nie doprowadził do jakiegoś zwartego systemu doktrynalnego. Tego zadania podjął się i wykonał je dopiero Kalwin, którego teologia wchłonęła w siebie całkowicie Butzerlanizm.

Jan Kalwin, urodzony 10 lipca 1509 r. w Noyon w Pikardii, zawdzięczał już swojemu domowi rodzicielskiemu nieco swobodniejsze stanowisko względem duchowieństwa katolickiego, lecz wyrósł w atmosferze pobożności i oddania Kościołowi. Jako student prawa, języków klasycznych i teologii w Paryżu, przeżył w lecie roku 1533 nagłe nawrócenie, na skutek którego też zbliżył się do ruchu ewangelickiego i zaczął się interesować zwłaszcza pismami Lutra. Nie będąc pewny życia we Francji, uszedł przez Strassburg do Bazylei i tutaj dokończył w 1536 r. swoje podstawowe dzieło Institutio Religionis Christiae, które w różnych swoich wydaniach zawiera w sobie cały rozwój kalwińskiej teologii i czyni z autora wodza pozaluterskiej teologii.

Dzieło to w pierwszym swoim wydaniu nawiązujące i w treści i w formie do Lutra, traktuje jak katechizm Lutra:
1) o Zakonie. 2) o wierze, 3) o modlitwie, 4) o Chrzcie i Wieczerzy, 5) o fałszywie tak zwanych sakramentach, 6) o wolności chrześcijańskiej.

Lecz już w II-im, - strassburskim wydaniu występuje teologia Kalwina w zasadzie jako coś gotowego i nawet w stosunku do Lutra samodzielnego. W ciągu lat następnych udoskonalana przez Kalwina pod względem naukowym i pod względem materiału ułożonego przejrzyście, rozpada się w ostatnim wydaniu z 1559 r. na 4 części:

1) O poznaniu Boga Stworzyciela,
2) O poznaniu Boga Odkupiciela pod Zakonem i pod Ewangelią,
3) O uchwyceniu łaski,
4) O zewnętrznych środkach zbawienia.

W tej wykończonej swej postaci wywierało ono jako arcydzieło teologiczne potężny wpływ, zarówno teologiczny jak i praktyczny na Kościoły reformowane, i nadawało także protestantyzmowi niemieckiemu nie powiązanemu z Lutrem, pewną jedność doktrynalną. Kalwin zmarł w Genewie w 1564 r. dnia 27 maja.

Jak Butzer tak i Kalwin nie jest do pomyślenia bez Lutra. Od Lutra przejmuje Kalwin podstawowe myśli, by je z wrodzonym swoim talentem przepracować i w nauce i w Kościele, ale też zacieśnia je i przekształca. Poza tym, że był mistrzem w dziedzinie wyjaśniania Pisma świętego, był także największym organizatorem swojego czasu, ze swej strony oddając cześć wyłącznie Bogu, ale zarazem sobie samemu podporządkowując z niesłychaną mocą ludzi, poddając ich swojej woli. Nie Zwingli, reprezentant pierwszej warstwy reformowanej, ale Kalwin, reprezentant warstwy drugiej, stanowi przy całej swej zależności od Lutra, jednak owo reformatorskie i reformacyjne uzupełnienie Lutra. Z tym spotykamy się już w jego ocenie Pisma Świętego. Także i dla niego jest Pismo św.jedynym źródłem prawdy chrześcijańskiej, która jako taka zawiera wszystko, co powinien człowiek wiedzieć, a więc może zrezygnować ze wszystkiego, co zbędne. Ponieważ zarazem jest ono podyktowane przez Ducha świętego, a więc za autora ma Boga, przeto człowiek musi poświęcić Mu wszechstronną uwagą, i w nim szukać początku swojego religijnego życia. Poza tym doszukał się Kalwin, podobnie jak Luter znaczenia Pisma św. i wartości jego w tym, iż składa ono świadectwo o Duchu św., i wywołuje szczególne działanie duchowe na serca ludzkie. Lecz w zasadzie pozostało Pismo święte dla Kalwina i w nauce i w życiu wiążącym prawem-zakonem,podczas gdy Kalwin sam tym swobodniejsze zajmował stanowisko względem kościelnych postanowień doktrynalnych, i nawet w ekumenicznych symbolach widział tylko produkty późniejszych czasów, których poddawać się nie był skłonny.

Bóg jest wszechmocą, która bez przerwy się uaktywnia, jest czynna, wszystko naprzód przewidzi, i wszystkim kieruje. Jego wola wszystko od wieczności naprzód ustaliła i przeznaczyła. Nie dzieje się nic, czego by nie chciał Bóg. Gdyż wszystko ostatecznie zmierza ku chwale Bożej - Ona stoi wyżej niż ludzkie zbawienie. Jej służą nawet ludzie źli, których Bóg nie tyl-

ko dopuszcza do istnienia, ale po prostu chce ich istnienia i swoją wszechmocną wolą mocy zmusza do posłuszeństwa. Tak samo wszystkie środki w tym świecie sprowadzają się do Boga.

Również i grzech pierworodny sprowadza się - nie do innej przyczyny jak tylko do woli bożej. Ten grzech pierworodny tak dalece zepsuł ludzką naturę aż do ostatniej jej resztki, że wolna wola ludzka odnosi się tylko do złego, i duchowe zdolności i własności człowieka są osłabione. W ten sam sposób wola Boża oczywiście wychodzi też na spotkanie wywołanego przez to uczucia niezaradności przez to, że już naprzód określa i wyznacza drogę zbawienia. Jednorodzony Syn staje się człowiekiem, by dać Bogu za nas zadośćuczynienie i upewnić nas o łasce Bożej.

Więc to, co pozyskał Chrystus, tym darzy nas przez Ducha świętego. Duchowi św. zawdzięczamy wiarę. Wierzyć znaczy uchwycić obietnice Boże, a nawet samego Boga i być o tym przekonanym, że mamy łaskawego Boga. W wierze więc jesteśmy pewni naszego odpuszczenia grzechów i jednocześnie wkraczamy w nowe życie. To nowe życie bazuje na odrodzeniu. To zaś jest niczym innym, jak ustawiczną pokutą. Gdyż kto czyni pokutę, ten w bólu nad swoim grzechem uśmierca w sobie starego człowieka i pozwala wyłonić się nowemu, nabożenemu i świętemu człowiekowi. Do jednego i drugiego dopomaga nam społeczność z Chrystusem, która - jeśli ją w wierze pochwycimy - podsuwa nam podwójny dar łaski: usprawiedliwienie i uświęcenie. W ten sposób mamy w społeczności z Chrystusem już nowe życie, lecz zarazem możemy tylko polegać na łasce bożej, która zalicza nam posłuszeństwo Chrystusowe. Kalwin naukowo oddziela od siebie usprawiedliwienie i poświęcenie, wszakże bardziej niż inni reformatorowie widzi w określonym przez objawiony Zakon właściwy cel odkupienia - zbawienia.

W dziedzinie idei zajmuje u Kalwina miejsce najważniejsze nauka o wybraniu. Jeżeli wszystko sprowadza się do Bożego przeznaczenia, to w takim razie także i ten fakt, że jedni ludzie nie zostają wcale powołani, a inni zostają powołani bez skutku i rezultatu. Ze względu na pewność zbawienia oczywiście jest rzeczą ważniejszą wiedzieć, że to Bóg - jeżeli już nie wszystkim bez wyjątku i różnicy - ale w każdym razie mnie samemu pozwala dojść do zbawienia. Bóg przed jednymi roztoczył na podstawie wiecznego swego postanowienia drogę powołania,

usprawiedliwienia i poświęcenia, innym zaś jej odmówił. A nawet i upadek Adama i całą związaną z nim nędzę nie tylko naprzód przewidział,lecz nawet po prostu uprzednio chciał go i postanowił go i przeznaczył. Mimo to Kalwin obstaje przy tym, iż człowiek upadł przez swoją własną winę,i że dlatego słusznie zostaje odrzucony, i że w każdym razie Bogu nie można czynić żadnego zarzutu za jego postanowienie woli. Z tą nauką o powołaniu wiąże się u Kalwina pojęcie Kościoła. Kościół obejmuje wszystkich od początku świata wybranych. I tylko dlatego, że ci wybrani nawzajem użyczają sobie tego, co Bóg im ze swych dobrodziejstw zapewnił, staje oto obok niewidzialnej ich rzeszy także jeszcze widzialna społeczność zwiastowania Słowa, udzielania Sakramentów, wychowania i dobroczynności, przez które urzeczywistnione zostaje zamierzone przez wybranie poświęcenie. W ten sposób dochodzi do społeczności, która - chociaż przemieszana z obłudnikami - jednak ze względu na swój cel ostateczny, całkiem słusznie nosi miano: "Kościół". Dlatego obowiązkiem naszym jest trzymać się tej zewnętrznej społeczności kościelnej. Kto ją opuszcza i porzuca, opuszcza jednocześnie i porzuca Boga i Chrystusa.

Dlatego też Kalwin tak mocno podkreślał zewnętrzny organizm kościelny z jego środkami łaski, ładami i porządkami. Potrzebne ze względu na różne czynności kościelne cztery urzędy: Pasterzy, Doktorów, Starszych i Diakonów są ustanowione przez samego Boga. Obok Słowa i Sakramentu uchodzi za właściwy nerw Kościoła: karność, przydzielona do pilnowania i nadzorowania Konsytorzowi, złożonemu z duchownych i najstarszych świeckich. Lecz także i państwo winno i musi oddać swoje środki do dyspozycji życzeniom i zarządzeniom takiego Kościoła, by ochraniać Chwałę Bożą przed wszelkimi uszczupleniami przez ludzkie grzechy.

W środkach łaski dopatruje się Kalwin znaków zewnętrznych, przez które Bóg potwierdza nam obiecaną nam łaskę, by dopomóc naszej słabej wierze, podczas gdy jednocześnie przez te środki łaski my potwierdzamy naszą pobożność. Słowo więc i Sakrament jako takie nic nie dają, i dla niewierzących są tylko pustymi znakami bez treści...Dopiero gdy Duch ogarnia serca i zarazem czyni je wierzącymi, udzielają te środki łaski. Lecz dotyczy

to właśnie tylko wybranych, dla których jedynie Słowo i Sakrament mają znaczenie. Biorąc rzecz szczegółowo: Chrzest potwierdza nam odpuszczenie grzechów naszych i wprowadza nas do społeczności z Chrystusem, podczas gdy Wieczerza Pańska wprawdzie także darzy cielesną społecznością z Chrystusem, lecz w zasadzie udziela nam mocy Chrystusowej, a przez to nowego życia. Z tego punktu widzenia Kalwin musiał odrzucić "straszliwą" naukę Lutra o wszechobecności ciała Chrystusowego (Ubiquitas C.C.) i podkreślał, że my możemy przyjąć ciało Chrystusowe tylko w wierze, ponieważ ono, przywiązane ściśle do nieba, jak wszędzie na ziemi tak też i w Wieczerzy istnieje tylko według swej mocy i działania. Kalwin więc podziela razem z Zwinglim figuralne pojmowanie słów ustanowienia, oraz pogląd, iż Wieczerza jest wyrazem braterskiej społeczności, lecz z Lutrem obstaje przy obecności żywego Chrystusa i przy oddziaływaniu jego, wprawdzie nie cielesnym, lecz duchowym.

Między Kalwinem a Lutrem jest więcej rzeczy wspólnych niż różnic. Lecz Kalwinizm zawdzięcza swoją prężność w dziejach przede wszystkim temu, co go od Luteranizmu oddziela, mianowicie: jego pojęcie Boga, pojmowanie Pisma i Sakramentów i stanowisko względem życia kulturalnego i państwa. Jak dalece Kalwin odrzucił idee Zwingliego, widać choćby w Konsensie Zuryskim z 1549 r., który obiecuje każdemu uczestnikowi Wieczerzy, jeśli tylko należy do wybranych, nie tylko jakieś znaki, ale Samego Chrystusa ze wszystkimi jego darami. Lecz i pozostałe Księgi symboliczne Szwajcarii, Francji, Niemiec i Anglii, a także Katechizm Heidelberski z 1526 r. i wyznanie Westmisterskie z 1647 r. reprezentują we wszystkich punktach kalwiński typ reformacji.

9. Luteranizm po Lutrze

Rozwój Luteranizmu po śmierci Lutra dnia 18 lutego w roku 1546, znamionują głębokie przeciwieństwa w jego obozie. Abstrahując od przeciwieństw politycznych, wywołanych losami Związku Szmalkaldzkiego, niemałą rolę odgrywały spory dogmatyczne wśród epigonów, które z powodu ważności, jaką wtedy przypisywano sformułowaniom doktryny kościelnej,stały się po prostu kwestią życia Kościoła Luterskiego. Spory te wynikły przeważnie

stąd, że najbliższy współpracownik Lutra, Melanchton, w zasadzie Lutrowi wierny ale poza tym zarówno swoją postawą ideologiczną (jako humanista) jak i swoim charakterem (był usposobienia miękkiego, w przeciwieństwie do twardego i nieugiętego Lutra) znacznie różnił się od Lutra, a przez to, zwłaszcza po zgonie Lutra, powoli oddalał się od stanowiska Lutra. Chodziło tu zwłaszcza o 3 punkty:

1) Naukę o synergizmie (= współdziałaniu ludzkiej woli przy uzyskaniu łaski Bożej),
2) Naukę o konieczności dobrych uczynków,
3) Naukę o Wieczerzy Pańskiej, co do której Melanchton jeszcze za życia Lutra zbliżał się do ujęcia jej przez Kalwina.

Toteż przeciwko Melanchtonowi i jego zwolennikom,zwanym od imienia Melanchtona Filipistami,względnie od faktu sprzyjania Kalwinizmowi,Kryptokalwinistami,występowali bardzo ostro tak zwani Gnezjoluteranie = (od greckiego słowa gnesios = prawowity,prawdziwy),na czele których stał Maciej Flacjusz Illyricus (pochodził z Dalmacji, stąd Illyricus,a nazwisko jego rodowe brzmiało Vlacich),żyjący od 1520 do 1572.

Terenem sporów była głównie Saksonia, ojczyzna reformacji luterskiej, która wtedy składała się z dwóch części: Saksonia elektorska czyli albertyńska, od księcia elektora Alberta, z siedzibą Wittenbergą, gdzie wpływ miał Melanchton, i Saksonia ernestyńska, z siedzibą w Jenie, gdzie usadowili się Gnezjoluteranie. Do Saksonii wdzierały się w tym czasie wpływy Kalwina i dlatego też Filipistów, z powodu sprzyjania temu prądowi, zwano Kryptokalwinistami.

S p o r ó w w ł o n i e L u t e r a n i z m u b y ł o s z e ś ć :

1) Spór Antynomistyczny, jeszcze za życia Lutra, w latach 1520-tych i 1530-tych, wywołany przez Jana Agricolę, który wystąpił przeciwko reprezentowanemu w Książeczce wizytacyjnej, ułożonej przez Melanchtona poglądowi, iż kazanie wiary musi być poprzedzone przez nawiązujące do Starego Testamentu kazanie pokuty. (Było to w 1527 r.).Chodziło tu więc o zagadnienie stosunku Zakonu do Ewangelii. Luter, o którego sprawa ta

się oparła, opowiedział się za stanowiskiem Melanchtona. W 10 lat później w 1537 r. ten sam Agricola wystąpił nawet przeciwko samemu Lutrowi, ale z powodu narażenia się przez to większości zwolenników Lutra musiał się ze swojego stanowiska wycofać i uszedł do Brandenburgii.

2) Spór Interymistyczny czyli Adiaforystyczny, od 1548 do 1552. Wyrósł on ze sprzeciwku Flacjusza i jego magdeburskich towarzyszy przeciwko "Interim lipskiemu", które Melanchton pod presją okoliczności przyjął. Mianowicie: Po klęsce Związku szmalkaldzkiego, zadanej mu przez cesarza Karola V pod Muehlbergiem, 24.IV.1547 r., cesarz narzucił protestantom południowych krajów niemieckich przyjęcie "Interim" = tymczasowego uregulowania spraw religijnp - kościelnych, które to "interim" opracowali dwaj teolodzy katoliccy, Pflug i Helding a ze strony ewangelickiej Jan Agricola, a które przyznawało ewangelikom tylko prawo korzystania przy Wieczerzy Pańskiej z kielicha i dozwalało duchownym wchodzić w związki małżeńskie - i to też tylko do czasu Soboru Powszechnego, który miał te sprawy ostatecznie uregulować. Protestanci krajów północnoniemieckich przyjęli tzw. Interim lipskie, opracowane przez Melanchtona, nieco łagodniejsze, mianowicie: Nauka o usprawiedliwieniu i dobrych uczynkach ma być ewangelicka, "Canon missae" usunięty z nabożeństwa, ale szereg obrzędów i ceremonii kościelnych: posty, obrazy, liczba sakramentów 7, a nawet uroczystość Bożego Ciała ma być utrzymana, gdyż Melanchton stał na stanowisku, że te sprawy stanowią tuw. Adiafora = rzeczy obojętne. (Stąd nazwa sporu). Przeciwko temu miękkiemu stanowisku Melanchtona, jako głównego przedstawiciela tegoż, wystąpił ostro Flacjusz ze swoją tezą: iż cofał się z tego miękkiego stanowiska, zresztą wypadki polityczne spowodowały stępienie się ostrza tego zagadnienia "interimów". (Rok 1552 Układ Passawski.).

3) Spór Osiandryjski, w Prusach, 1549-66. Tło sprawy i jej przebieg są następujące: Andrzej Osiander w Królewcu nauczał od 1549 r. przeciwko Melanchtonowi, głoszącemu iż "zaliczenie sprawiedliwości Chrystusowej" grzesznikowi jest "actus forensis" - "aktem prawnym" w sensie wyroku sądowego: justrificari

= justrus reputari, - że wiara sprawia w wiernych realne zamieszkanie istotnej sprawiedliwości Chrystusowej. W samym Królewcu zwalczał Osiandra filipista Joachim Moerlin. Po zgonie Osiandra spór ten, w połączeniu z walką o przychylność dworu książęcego, nabrał charakteru bardzo niemiłego, a nawet zakończył się tragicznie: Moerlin, zwolennik poglądów Melanchtona oskarżył osiandrystę Funcka przed księciem, i oskarżenie to miało ten skutek, iż Funck został ścięty.

4) Spór Majorystyczny, dotyczący zagadnienia dobrych uczynków, między Mikołajem Amsdorfem i Jerzym Majorem, filipistą, w Eisleben.

Major i jego zwolennik Justus Menius w Gotha stali na stanowisku, iż dobre uczynki są konieczne do zbawienia (było to podważeniem zasady reformacyjnej: sola fide-sola gratia). Przeciwko temu wysunął Amsdorf przypomnienie reformacyjnej zasady, że usprawiedliwienie dochodzi do skutku bez uczynków zakonu, tylko że Amsdorf wyostrzył swoje stanowisko aż do tezy, że dobre uczynki są szkodliwe w kewstii zbawienia.

Ostatecznie zwyciężyło stanowisko biblijne: bez uczynków zakonu.

5) Spór o Wieczerzę Pańską.

Miał on swoją prehistorię jeszcze za życia Lutra w postaci "Rozmowy Lutra z Zwinglim" w Marburgu, 1529, (bez rezultatu w tej kwestii), oraz w postaci niewyraźnego stanowiska co do X artykułu Konfesji Augsburskiej samego Melanchtona, który w 1540 r. artykuł ten zmienił w duchu kalwińskim.

Na nowo rozgorzał ten spór w 1552 i 1555, między gnezjoluteraninem Janem Timannem w Breźnie a filipistą Albertem Hardenbergiem. Spór ten przeżył nawet Timanna i trwał do 1562 r. Melanchton zajmował w tym czasie stanowsiko ostrożne w stosunku do spierających się obozów, i to mu zjednało podejrzenie o Kryptokalwinizm. Ostateczne uregulowanie przyniosła dopiero Formuła Zgody w 1577 r.

6) Spór synergistyczny, od 1556-60 między filipistą Janem Pfeffingerem, profesorem i superintendentem lipskim, który podzielał opinię Melanchtona co do synergizmu (=współdziałanie

woli ludzkiej w uzyskaniu łaski Bożej) a Flacjuszem i Amsdorfem, gnezjoluteranami, którzy nie uznawali synergizmu.

Gdy książę saski Jan Fryderyk zlecił Flacjuszowi opracowanie Książeczki Konfutacyjnej (zbijającej poglądy filipistów) i zaprowadził ją w swoim księstwie jako normę nauki w tej sprawie, wystąpili przeciwko niej Wiktoryn Strigel i Andrzej Huegel, za co atoli zostali uwięzieni. Lecz w dalszym przebiegu tej namiętnej dyskusji sam Flacjusz przesadził w swoich poglądach na "Colloquium" w Weimarze, wysuwając przeciwko Strieglowi nawet tezę, że przez upadek adamowy grzech pierworodny stał się po prostu substancją natury ludzkiej. (To zaś nie ma doktrynalnego pokrycia ani w Piśmie Św. ani w pogladach Lutra.)

Jak z powyższego widać, spory doktrynalne w tym czasie były namiętne, nie przebierano w środkach niejednokrotnie, a nawet posługiwano się "ramieniem świeckim", aby przeciwników swoich pognębić czy nawet usunąć (Moerlin i Funck w Królewcu). Była to - jak Melanchton, umierając dnia 19.IV.1560 r. powiedział - "rabies theologorum": drapieżność teologów.

Skutki tej "rabies" były te, że okazała się potrzeba ustalenia jakiejś normy nauki, której nie wolnoby przekroczyć. Rezultatem zaś takiego ustalenia normy musiało być to, że Kościół stał się Kościołem ściśle określonej nauki. Tym jednolitym "wyznaniem doktryny kościelnej w kościele luterskim" stała się:

Formuła Zgody z 1577 r. rozstrzygająca wszystkie kwestie sporne na niekorzyść ekstremistów luterskich.

Próby zjednoczenia powaśnionych obozów podjęli najpierw książęta, którym musiało chodzico zapewnienie spokoju kościelnego na swoich terytoriach. Pierwszą taką próbą był tzw. Reces Frankfurcki z 1558 r. podjęty przez najwpływowszych książąt protestanckich, ale bezskuteczny z powodu oporu księcia saskiego Jana Fryderyka, stojącego pod wpływem swarliwych swoich przybocznych teologów. W roku 1559 na wezwanie tegoż księcia Flacjusz i jego towarzysze opracowali Weimarską książkę konfutasyjną (zbijającą) w duchu gnezjoluterskim, ale przeciwko temu filipiści ułożyli tzw. Corpus Dostrinae Christianae w 1567 r. w Saksonii elektrskiej jako obowiązujące, i od tego czasu zwane "Corpus doctrinae misnicum". Na wzór tego "corpus

doctrinae" regionalnego powstały i w innych kościołach krajowych takie "corpora doctrinae". Pod wrażeniem przejścia księcia palatyna nadreńskiego na Kalwinizm podjęta została w 1561r. nowa próba zjednoczenia na Zebraniu książąt w Naumburgu, ale spełzła na niczym z powodu oporu Gnezjoluteran przeciwko forsowanej tam Confessio Augustana "Variata".Ale rok 1561 stanowi jednak znaczny postęp w tej kwestii z dwóch względów:

1) W tym roku 1561 książę Jan Fryderyk złożył z urzędu Macieja Flacjusza i Wiganda oraz 40 duchownych z powodu niesłychanej tyranii, jaką stosowali w stosunku do swoich przeciwników doktrynalnych. Wprawdzie po upadku Jana Fryderyka powrócili zwolennicy Flacjusza na swoje urzędy w Saksonii, ale już bez swych wodzów: Flacjusza i Wiganda, gdyż ten pierwszy utracił już dawne swe wpływy z powodu przesady w swej nauce o grzechu pierworodnym (że jest on po prostu substancją natury ludzkiej).

2) Również skrajny Filipizm doznał porażki w Saksonii elektorskiej - mianowicie stojący pod wpływem filipistów, zwłaszcza przybocznego swego lekarza Kaspra Peucerą, zięcia Melanchtona a sam nie orientujący się w kwestiach teologicznych elektor saski August nie dostrzegał tego, iż udający luteran a w gruncie rzeczy przechylający się w stronę Kalwinizmu filipiści, zwł. kaznodzieja Stoessel i radca dworski Cracow chcieli pokryjomu wprowadzić w Saksonii kalwińską naukę o Wieczerzy Pańskiej; toteż gdy ujawniono te ich machinacje, zostali oni uwięzieni i oba skrajne kierunki były pozbawione wpływowych wodzów. Wpłynęło to pomyślnie na udanie się ponownej próby, podjętej przez teologów Wirtemberskich, której duszą był kanclerz tybińskiego uniwersytetu Jakub Andrae, cieszący się poparciem księcia wirtemberskiego Krzysztofa i brunszwickiego Juliusza i ich umiarkowanych teologów Marcina Chemnica i Mikołaja Selneckera.

Z wielu przygotowawczych prac teologów wirtemberskich, dolnosaskich i badeńskich powstała w czasie od marca do maja w 1577 r. Formuła Zgody, ustalona w ostatecznej swej postaci w klasztorze Bergen koło Magdeburga. I ta Formuła Zgody stano-

wi ostatnie ujęcie teologicznej doktryny luterskiej, tak iż w 50-lecie przedłożenia Konfesji Augsburskiej, dnia 25 czerwca 1580 r. została w Dreźnie opublikowana tzw. Księga Zgody: Liber Concordiae jako Corpus Doctrinae Lutheranae, na którą składają się:

3 symbole ekumeniczne: Apostolicum, Nicaeno-constantinopolitatum i Athanasianum,

6 luterskich symbolicznych ksiąg: Mały i Wielki Katechizm Lutra, Konfesja Augsburska, Obrona Konfesji, Artykuły Szmalkaldzkie i Formuła Zgody.

Jeżeli chodzi o tę ostatnią, to trzyma się ona, idąc za szwabsko-saską konkordią, tylko ogólnie układu Konfesji Augsburskiej. Obie jej części: Epitome i Solida declaratio, rozpadają się każda na:

p r z e d m o w ę, traktującą o jednej normie wiary i nauki, i 2 a r t y k u ł ó w, o tych samych tytułach, które w treści różnią się tym, że w Epitome rozpada się każdy artykuł na

Status controversiae i affirmativa i negativa

Podczas gdy w Solida declaratic podane jest zwarte rozwarte rozwinięcie nauki.

Składają się na nią następujące artykuły:

1) O Grzechu pierworodnym,
2) O Wolnej woli,
3) O Sprawiedliwości przed Bogiem,
4) O Dobrych uczynkach,
5) O Zakonie i Ewangelii,
6) O Tertius usus legis,
7) O wieczerzy Pańskiej,
8) O Osobie Chrystusa,
9) O Wstąpieniu Chrystusa do Piekieł,
10) A Adiaforach (rzeczach obojętnych.)
11) O Wiekuistej Opatrzności i wyborze Bożym,
12) O Innych zrzeszeniach i sektach, które się nigdy nie przyznawały do Konfesji Augsburskiej.

(Epitome = znaczy sumaryczne pojęcie,
Solida declaratio = podstawowe oświadczenie.)

Liber Concordiae został podpisany przez 86 stanów Rzeszy niemieckiej i koło 9.000 teologów. Atoli szereg Stanów niemieckich Formuły Zgody nie podpisało. Był to w każdym razie wielki sukces Luteranizmu, bo przez to posiadł on zwarte ujęcie swojej doktryny. Lecz pełnym sukcesem to nie było, gdyż szereg stanów jej nie przyjęło, toteż rozbicie konfesyjne trwało i po 1580 roku, gdyż

1) Obok kościołów luterskich, które przyjęły Formułę Zgody były Kościoły luterskie bez Formuły Zgody,
2) Liczne terytoria Rzeszy zachodniej, poszły za wzorem Palatynatu Nadreńskiego i przeszły na umiarkowany Kalwinizm, mający tam swoje ujęcie doktrynalne w "Katechiźmie Heidelberskim.
3) Przez to wszystko zaś zaostrzyło się wrogie do siebie stanowisko między Luteranizmem a Kalwinizmem.

10. Ortodoksja luterska

Po wprowadzeniu Formuły Zgody w Kościołach luterskich zapanowała w Luteraniźmie ortodoksja, kierunek teologiczny, który w sposób inelektualistyczny stawia na równi pobożność i teologię, i traktował jako nieodzowne ścisłe trzymanie się sformułowań doktrynalnych Ksiąg symbolicznych. Ta teologia "czystej nauki" poświęciła się dwom głównym zainteresowaniom:

1) Polemice z Katolicyzmem i z Kalwinizmem, uprawianej jeszcze przez dziesiątki lat z wielką gorliwością, także i po wzajemnym odgrodzeniu się od siebie Kościołów wyznaniowych,
2) Rozbudowaniu własnego systemu dogmatycznego.

Ortodoksyjna dogmatyka luterska miała najbliższą swą paralelę w Scholastyce (dlatego zwie się ją także Scholastyką luterską), którą cechował skostniały formalizm, uwarunkowany przez logikę arystotelesowską, i wybitnie konserwatywna postawa względem tradycyjnej formy nauki kościelnej.

Przybrała ona formę wykładu Pisma Świętego - tzn. traktowała Pismo św. jako kodeks Bożego objawienia doktryny, z którego to kodeksu można i należy wydobyć prawowierną doktrynę luterską. Przesłanką tej pracy i tych tendencji była wypracowana aż do ostatecznych konsekwencji teoria o inspiracji: o dosłownym natchnieniu Pisma św. (nawet samogłoski i punktacja tekstu

hebrajskiego.) System ortodoksyjny odznaczał się bezsprzecznie wielką spoistością i zwartością wewnętrzną, świadczył o bardzo wybitnie rozwiniętym zmyśle logicznym, o sumienności pracy badawczej, i o wysokim poważaniu autorytetu, był jednakże produktem okresu nietwórczego już, ale istotnie potrzebującego autorytetu, był skostnieniem pierwotnego Luteranizmu.

Dogmatyka i polemika stłumiły wszystkie zaintersowania teologiczne, nie tylko historię kościoła, (która nota bene zadowalała się tylko w zasadzie ekscerptami z dzieła Flacjusza, na owe czasy bądź co bądź epokowego, tzw. Centrurii Magdeburskich w 13 tomach, traktujących o 13 wiekach istnienia kościoła chrześcijańskiego), ale i egzegezę biblijną. Wykład Biblii spętany był całkowicie stanowiskiem w każdej sprawie Ksiąg symbolicznych: Biblia uchodziła za zbiór tzw. "Dicta probantia = wypowiedzenia przychwalające dany pogląd dogmataczny. Konsekwencją tej pozornej filologii były tak groteskowe próby, jak np. próba wyprowadzenia i wykazania całej teologii luterskiej już nawet w I Mojżeszowej.

Siedzibą Ortodoksji luterskiej była Wittenberga, zwana "Cathedra Lutheri". Nieco łagodniejszy kierunek ortodoksyjny luterski panował w Jenie w wieku XVII.

Najwybitniejszymi ortodoksyjnymi teologami i dogmatykami luterskimi byli:

Marcin Chemnitz, zmarły w 1586 r. ostatnio superintendent w Brunszwiku. Napisał dwa wielkie dzieła: Examen Concilii Tridentini, polemika z Katolicyzmem, zwłaszcza z uchwałami Soboru Trydenckiego, i Loci Theologici, jedno z najważniejszych dzieł dogmatycznych Luteranizmu, wolne jeszcze od formalizmu dogmatyk późniejszych.

Jan Gerhardt, zmarły w 1637 r. jako superintendent w Koburgu, od 1616 profesor w Jenie. Napisał 9 tomowe dzieło Loci theologici, jako główne dzieło ortodoksji luterskiej. Wydane w 1610 r.

Leonard Hutter, zmarły w 1616 r. profesor w Wittenberdze. Napisał jako namiastkę Melanchtonowskich Loci communes Compendium Locorum Theologicorum. Jego nazwisko pojawia się potem jako tytuł dzieła Karola Hase-go pt. Jeg Hutterus redivivus.

Abraham Calow (czytaj Kalow), zmarły w 1686 r., Od 1650 r. przebywał w Wittenberdze, pochodził z Prus Wschodnich. Był to

prawdziwy typ niezmordowanego ortodoksyjnego erysty (=kłótliwca) i nieumiarkowanego polemisty. Napisał między innymi celem zbicia poglądów Hugona Grotiusa egzegetyczne dzieło pt. Biblia Illustrata. Prócz tego jest autorem szeregu dzieł polemicznych przeciwko katolicyzmowi, synkretyzmowi, socynianom itd.

Jan Andrzej Quenstedt, zmarły w 1688 profesor w Wittenberdze. Jest autorem dzieła pt. Theologia Didactico-Polemica.

Dawid Hollaz, zmarły w 1713 r. proboszcz w Jakobshagen na Pomorzu. Był to ostatni z wielkich ortodoksów luterskich, ale znać na nim już także wpływy inne niży tylko dogmatyków poprzednich. Napisał dzieło Examen Theologicum acroamaticum (Acroamaticus = podany w formie wykładu).

Spośród sporów teologicznych w łonie luterskiej ortodoksji dwa są znamienne:

1) Spór Chrystologiczny między teologami Tybińskimi a Gieseńskimi o tzw. Kenozę względnie Kryptozę. Chodziło w nim o wyjaśnienie rozbieżności między pojęciem Chrystusa jako Boga a ziemskim jego charakterem jako człowieka = czy na czas swojej działalności ziemskiej Chrystus Pan "wyrzekł się" swoich własności boskich, czy je tylko "zataił i ukrył".

Teolodzy w Tybindze, zwłaszcza Hafenreffer twierdzili, że Chrystus w stanie poniżenia, to znaczy za swego życia ziemskiego, (in statu exinanitionis) ukrył tylko swoje prawo korzystania (usus) z niektórych swoich boskich własności, czyli że była to tylko Krypsis = ukrycie, zatajenie.

Teolodzy w Giessen, zwłaszcza Menzer, głosili, że Chrystus na czas swej ziemskiej działalności, = in statu exinanitionis, zrezygnował z usus własności boskich, czyli że "wyzbył się ich" (tak brzmi to w liście do Filip. 2.w.5-11.) = ekenosen heauton. Stąd nazwa Kenozis. Teolodzy sascy w swej Solida Decisio opowiedzieli się za Kenozis, i to stanowisko utrzymało się w dogmatyce. Teolodzy szwabscy natomiast (= południowi) pozostali przy swej odrębnej ortodoksji, przy Krypsis.

2) Spór o Ortodoksyjne pojęcie Inspiracji, związany z osobą pastora gdańskiego Rathmanna Hermana, zmarłego w 1628 r. który głosił, że wszelkie zjawiska nadnaturalne, wywołane przez Pismo Święte, nie mogą zaistnieć extra usum Pisma świętego, lecz że "to co nadnaturalne" dołącza się i dochodzi dopiero przy

głoszeniu Słowa Bożego. Teolodzy ortodoksyjni zarzucali Rathmanowi sprzyjanie poglądom Schwenckfelda, szlachcica śląskiego, rówieśnika Lutra, który zerwał z wiarą w literę Pisma Świętego i w Kościół - a jako mistyk reprezentował pogląd, że Chrystus mieszka w wiernych swoich - i na tym gruncie wypracował specyficzną Chrystologię i naukę o Wieczerzy Pańskiej. Z jego imieniem związane jest istnienie Sekty Szwenkfeldian, istniejącej do dziś zwłaszcza w Pesylwanii w Ameryce. Zwalczający Rathmanna przy pomocy oskarżenia go o Szwenkfeldianizm teolodzy ortodoksyjni twierdzili, że nadnaturalna moc Pisma Świętego mieści się w nim zarówno "in usu", jak i "ante usum" i "post usum" i "extra usum" = to znaczy niezależnie od tego, czy ktoś czytając Pismo święte doznaje na podstawie tej lektury w mistycznym upojeniu religijnym wewnętrznych nabożnych wzruszeń.

Ortodoksja Luterska zajmowała względem innych wyznań stanowisko negatywne. Lecz nie brakowało też u poszczególnych teologów skłonności i chęci do restytucji lepszego między wyznaniami chrześcijańskimi porozumienia i zbliżenia. Chwilowo atoli w czasie zbytniego nasilenia prawowierności głosy tych "irenników" (= zwolenników pokoju między wyznaniami) pozostały bez echa.

Literacko czynni byli w tym irenicznym duchu profesorowie heidelberscy Franciszek Junius, przebywający w Lejdzie od 1592 r. zmarły w 1602 r. i Dawid Pareus, zmarły w 1622 r. Ci przemawiali za porozumieniem przynajmniej pomiędzy Luteranizmem a Kalwinizmem. Popierał ich także szkocki teolog, podróżujący po kontynencie europejskim Jan Duraeus. W czasie wojny 30 letniej, gdy na skutek klęsk poniesionych przez ewangelików ze strony katolików, ewangelicy zarówno luterskiego jak i kalwińskiego wyznania skazani byli na siebie nawzajem, doszło w roku 1631 do rozmowy w Lipsku, zmierzającej do zawarcia porozumienia. Wprawdzie na rozmowie tej do ostatecznego zbliżenia nie doszło, ale bądź co bądź ostrza przeciwieństw między wyznaniami zostały znacznie stępione.

Nie zdołał także przeforsować i utrzymać się i przynieść konkretnych rezultatów na szeroką skalę zakrojony program profesora z Helmstedt Jerzego Kaliksta, który propagował zasa-

dę, by przez uwypuklenie tego, co wszystkie wyznania chrześcijańskie mają wspólne, doprowadzić między nimi do porozumienia. Zajadły opór ortodoksyjnych erystów teologicznych nie dopuścił do konkretnych wyników. Ale jednak tzw. Spory Synkretystyczne, jakie wynikły z teologii Kaliksta oznaczają zwrotny punkt w dziejach ortodoksji. Gdyż mimo nagonki ortodoksów Kalikst utrzymał się na swoim stanowisku kościelnym, a swarliwi teolodzy na skutek tych sporów utracili swoje wpływy i wszelkie sympatie, zwłaszcza u sfer wykształconych, i przez to zaczął się zmierzch ortodoksji oraz ostrego Konfesjonalizmu.

S z c z e g ó ł y p r o g r a m u K a l i k s t a :

Jerzy Kalikst, 1586 - 1656. syn poastora w Szlezwiku, od 1614 r. profesor w Helmstedt, był ortodoksą, podobnie jak jego przeciwnicy, ale różnił się od nich swoją konfesyjną łagodnością i swoim zmysłem dla tego, co wszystkie kościoły chrześcijańskie mają wspólnego. Były to wyniki melanchtonowskiej tradycji w domu ojca Kaliksta i wpływu uniwersytetu w Helmstedt, gdzie kwitły studia humanistyczne i studia Ojców Kościoła. Myślą przewodnią poglądów Kaliksta było to, by przez ograniczenie tzw. articuli fundamentales, potrzebnych do zbawienia, ustalić wspólny wszystkim wyznaniom stan posiadania i na podstawie tego "consensus" = zgody, doprowadzić do wyrównania poglądów. Tym wspólnym stanem posiadania miałyby być zdaniem Kaliksta dogmaty pierwszych 5-ciu stuleci, jako tzw. "Consensus Quinquesaecularis = Zgoda co do pierwszych 5-ciu stuleci.

Wittenberscy przeciwnicy Kaliksta zwalczali jego stanowisko jako synkretyzm (Nazwa ta wprowadzona jest zarówno od greckiego słowa synkerannymi: mieszam, a więc mieszanina, przemieszanie poglądów - albo od greckiego "syn" i "kres": = razem i Kretyńczyk - więc Synkretyzm miałby tu oznaczać - jak Plutarch wywodzi - trzymanie się taktyki Kreteńczyków, którzy mimo domowych niesnasek na zewnątrz np. w boku zawsze trzymają się razem). Posądzano również Kaliksta o Kryptokatolicyzm.

Starania te i tendencje doprowadziły do tzw. Colloquium Charitativum w Toruniu w roku 1645, na którym zaznaczył się wpływ także polskiego Kościoła ewangelickiego, zwłaszcza teologa Marcina Bythnera. Król polski Władysław IV popierał bar-

dzo tę rozmowę, a Wielki Elektor wysłał na nią Kaliksta. Wyniki tej rozmowy były co prawda nikłe, ale niemniej świadczyła ona o możliwości innego podejścia do zagadnień.

Osobiste starcie Kaliksta z ortodoksami luterskimi w Toruniu, wywołało bardzo ostrą nagonkę tychże przeciwko Kalikstowi. Na czele luteran niemieckich stanął Abraham Calow i odtąd rozpoczął się wielki Spór Synkretystyczny. Próby pojednania, podjęte przez teologów z Jeny, pozostały bez rezultatu. Wszelako usiłowania Wittenberczyków, by Kalikst został potępiony na konwencie teologów, i by przez ustalenie nowego symbolu: Consensus Repetitae fidei vere lutheranae w r. 1655. utrącić go zupełnie i zgubić, nie powiodły się. Spór synkretystyczny przeżył nawet samego Kaliksta, choć nie dał żadnego uchwytnego rezultatu. Dopiero w 80-tych latach XVII stulecia debata na te tematy się skończyła.

11. Kalwinizm po Kalwinie

W kościołach reformowanych zachodnio-europejskiego kontynentu doszło, podobnie jak w Luteraniźmie, do powstania ortodoksji, która wszakże nie doszła także tam, tak jak w Luteraniźmie do jedynowładztwa, a raczej utrzymał się obok niej także kierunek dogmatycznie łagodniejszy. Z przeciwieństw obu tych kierunków: ortodoksyjnego i liberalnego - łagodniejszego wynikł też jedyny w łonie Kalwinizmu Spór teologiczny, powstały w Holandii, mianowicie Spór Arminiański, trwający od 1604 do 1619, który także spowodował ostateczne ustalenie doktryny kalwińskiej. Chodziło w sporze tym o centralny dogmat kalwiński: Naukę o predestynacji.

Spór ten rozpoczął się jako teologiczna debata między dwoma profesorami Uniwersytetu w Leodium: Jakubem Arminiusem, najwybitniejszym teologicznym przeciwnikiem nauki o predestynacji a surowym kalwinistą, Franciszkiem Gomarusem. Lecz wkrótce objął spór ten szersze koła, powiązał się ze społecznymi i politycznymi przeciwieństwami, jakie ujawniły się w Republice Holenderskiej, i rozszerzył się wkrótce w postać wielkiego wewnętrznego kryzysu państwowości holenderskiej.

W kierujących sferach mieszczaństwa holenderskiego panował idący w parze z zamożnością i humanistycznym wykształceniem

polot ducha. Skutkiem tego było to, że Kalwinizm mógł się utrzymać tylko w postaci złagodzonej; przede wszystkim stępione zostało ostrze nauki o predestynacji. Najbardziej zdecydowani reprezentanci tego kierunku wkroczyli na drogę konfesyjnej obojętności, tak zwani neutraliści. Pierwszym, który wyraźnie zwalczał surową kalwińską naukę o "partykularnym wyborze łaski" był Dirk Volkerts Coornhert, prawnik z Jarlem, który starał się przezwyciężyć swarliwą teologię konfesyjną przez humanistyczną teologię z rysem racjonalistycznym, krocząc co do tego śladami Erazma z Rotterdamu, Sebastiana Francka, Castelliona i Acontiusa. Łączył on z tym postulat tolerancji.Pod względem kościelno - politycznym wysuwali przeciwnicy surowego Kalwinizmu postulat zwierzchnictwa państwa nad kościołem.

Do tych reprezentujących szerokie pod względem dogmatycznym horyzonty humanistów należał zasłużony emerytowany radca Stanów Holenderskich Oldenbarneveldt i genialny mąż stanu, teolog i filozof prawa Hugo Grotius.

W przedwieństwie do tego religijnego osłabienia podważenia zasad Kalwinizmu przez możne rody radców, lud holenderski, pod wpływem swych twardych kalwińskich kaznodziejów obstawał przy dawnym surowym Kalwiniźmie i nie chciał zgodzić się na usunięcie nauki o Predestynacji ani na wpływ i zwierzchnictwo Państwa na Kościołem.

W roku 1610, w rok po śmierci głównego teologicznego reprezentanta stanowiska przeciwnego nauce o Predestynacji, Arminiusa przedłożyli zwolennicy jego, Arminianie, Stanom Holenderskim zachodnio-fryzyjskim swoje ujęcie zasad tak zwaną Remonstrację, by zyskać uznanie przez Państwo swych odmiennych teologicznych poglądów. Przeciwko temu wystąpili zdecydowanie surowi Kalwiniści w roku 1611, ze swoją Kontrremonstracją. Krajowi i kościołowi krajowemu groziła schizma. Nieodzowne było załatwienie przez Państwo holenderskie sporu między Arminianami a Gomarystami. Rozstrzygnięcie dokonało się w dziedzinie politycznej.

Nieoczekiwane przechylenie się wcale nie purytańskiego kalwińskiego namiestnika generalnego, Maurycego Orańskiego na stronę surowych kalwinistów zapewniło mu przychylność mas ludowych a przez to zwycięstwo nad republikańską partią stanową

zamożniejszego mieszczaństwa. Wódz ich, staruszek Oldenbarneveldt, mimo swych wielkich zasług dla sprawy wolności Państwa Holenderskiego został aresztowany i zginął na szafocie. Hugo Grotius przez ucieczkę tylko uniknął dożywotniego więzienia. Polityczne zwycięstwo partii Orańskiej rozstrzygnęło także spór kościelny: Obradujący od 13 listopada do 9 maja 1619 r. w Dortrechcie Synod Dortrechtski, przy współudziale prawie że wszystkich reformowanych kościołów w Europie z wyjątkiem francuskich Hugenotów potępił Arminianizm i utrawlił kalwińską naukę o Predestynacji; choć nie w najostrzejszym ujęciu.

Przyjęte na tym Synodzie Canones Synodi Dordracaenae traktują w 5-ciu rozdziałach - przy każdorazowym odrzuceniu nauki Arminiusa - o wybraniu Bożym, o śmierci Chrystusowej i dokonanym przez nią zbawieniu ludzi, o zepsuciu człowieka, o nawróceniu się człowieka do Boga i o wytrwaniu wybranych. Ponieważ w Adamie wszyscy ludzie zgrzeszyli, mógł Bóg pozostawić ich własnemu ich losowi. Lecz w wielkiej swojej miłości zesłał na ten świat swojego Syna i powołał przez wiarę określoną liczbę ludzi do społeczności z nim. Ta nasza wiara w Chrystusa stanowi mianowicie sama już łaskawy dar Boży, który sprowadza się do odwiecznego jego zbawczego postanowienia, jakie Bóg jeszcze przed stworzeniem świata powziął w odniesieniu do upadłego przez własną winę rodu ludzkiego który przez to utracił swoją pierwotną niewinność. Tak samo i wybór jednostek ("partykularny wybór łaski") dokonuje się niezależnie od następującej dopiero później wiary, która właśnie dopiero z tego wyboru wypływa ("electio est fons omnis salutaris boni"). Podobnie też wszystko, co Bóg dla naszego zbawienia podejmuje, przede wszystkim zbawcze dzieło Chrystusowe, zmierza ku zrealizowaniu wyboru tych a nie innych "wybranych". Że jednak obok tego twierdzi się jeszcze, iż wszyscy przez ewangelię powołani są prawdziwie powołani, i że nienawrócenie się ich - według podobieństwa o poczwórnej roli - od nich samych zależy, to jest ową znaną sprzecznością, której surowa - "nauka o powołaniu" nigdy nie zdołała uniknąć.

Od Synodu Dortrechtskiego panował w Kościele reformowanym w Holandii kierunek ortodoksyjny kalwiński, który rozwinął się w postać Scholastyki Kalwińskiej, jak to było równocześ-

nie w Luteraniźmie. Kalwinizm holenderski kwitnął jeszcze przez kilka pokoleń. W odróżnieniu od luterskich fanatyków "czystej nauki" kładli ortodoksi kalwińscy nacisk na surowe życie: precyzję. Przeciwieństwo między ortodoksją a Pietyzmem, które w Protestantyźmie niemieckim tak silnie się zaznaczyło koło 1700 roku, zostało Holandii oszczędzone.

Wodzem kalwińskich scholastyków holenderskich był Gizbert Voetius, profesor w Utrechcie, zwany "Papieżem holenderskim" zmarły w 1676 r.

Opór przeciwko skostniałemu Scholatycyzmowi dał w wyniku rozpowszechnienie i energiczne przeprowadzenie tak zwanej teologii federalnej, którą można nazwać metodą teologiczną, korzystającą wydatniej z Biblii. Metoda ta była nawiązaniem do wpływów Melanchtona i kalwinisty Bucerą, a już w XVI wieku stosowana była i reprezentowana przez Bullingera, następcę Zwingliego w Zurychu, następnie przez Olewiana i Ursyna, autorów Katechizmu Heidelberskiego, a w tym czasie rozubodwana przez subtelnie do zagadnień teologicznych podchodzącego proefesora w Leodium, Jana Cocejusa (Koch z miasta Bremy), zmarłego w 1669 1669 r. Coceejus dzieli dogmatykę nie jak dawniej na poszczególne loci = tezy teologiczne, artykuły wiary, ale według biblijnych przemierzy, stąd nazwa tej teologii: federalna, od łacińskiego słowa "foedus" = przymierze. Tak samo miarodajną jest dla Coccejusa oprócz idei przymierzy idea Królestwa Bożego.

Mimo gwałtownych ataków ze strony twardych ortodoksów kalwińskich utrzymali się zwolennicy teologii federalnej, Coccejanie, na stanowiskach w Kościele.

Dogmatyczne zwycięstwo surowych kalwinistów na Synodzie w Dortrechcie w 1619 r. nie sprowadziło atoli jednocześnie zwycięstwa ich kościelno-politycznych ideałów, a raczej właśnie w Holandii doszło najpierw do rozluźnienia ściśle kalwińskiego pojęcia Kościoła. W Holandii nad Kościołem władało Państwo, i ono też tolerowało obok państwowego kalwińskiego Kościoła, także różne sekty i dawało schronienie "skompromitowanym" gdzie indziej na skutek swoich swobodniejszych poglądów i prześladowanym gdzie indziej myślicielom i filozoform, jak na przykład Descartes, Spinoza, i również Polscy Arianie, tak zwani Bracia

Polscy znajdowali w Holandii schronienie. Tam też pojawiło się epokowe dzieło Wiszowatego "Bibliotheca Fratrum Polonorum". Nie będąc w stanie podporządkować surowej karności ogółu holenderskich kalwinistów, wycofał się rygoryzm moralny (Precyzjonizm) i ograniczył się do małych kół konwentykli.

Specyficzny rozłam, wynikły z powiązania kalwińskiego pojęcia Kościoła z jednej, a wpływów katolickiej pobożności z drugiej strony, zapoczątkował w 1668 r. ex-jezuita, Jean de Labadie, (żył od 1610 do 1674), płomienny południowiec francuski w wallońskim reformowanym zborze w Middelburg (wśród jego zwolenniczek była też słynna Anna Maria Schuerman, zwana 10-tą muzą.). W roku 1670 znalazł maleńki jego zbiorek, liczący koło 50 dusz, asyl u hrabiny Palatynatu Elżbiety, opatki żeńskiego klasztoru protestanckiego w Herford, ale już w 1672 r. umknął Labadie stamtąd przed procesem do Altony, gdzie zmarł. Labadyści, w liczbie 162 dusz, powrócili później do Holandii i założyli w darowanej im włości zachodnio-fryzyjskiej Wiewert kolonię na komunistycznym podłożu. W latach 1675-90 kolonia ta kwitła, później atoli upadła.

Do tolerowanych przez Republikę Holenderską odłamów Kościelnych należeli też od 1630 roku Arminianie. Pielęgnowali oni u siebie religijność i pracę teologiczną Erazma z Rotterdamu. Znaczenie ich dla całości Kościoła polega na znacznym przyczynieniu się ich przez działalność naukową do powstania teologii krytycznej okresu oświecenia.

W roku 1618 Arminianie, (sami zwali się oni Remonstrantami od przedłożonej Stanom Holenderskim w 1610 r. Remonstracji) przeważnie opuścili Holandię. Po śmierci Maurycego Orańskiego w 1625 r. powoli zaczęli powracać do kraju i założyli własny Kościół, który uzyskał tolerancję w 1630 r. W 1638 r. założyli w Amsterdamie własne seminarium. Po zgonie Arminiusa w 1609 r. wodzami ich byli Simon Episcopius i Jan Uytenbogaert. Ale najsławniejszą ich gwiazdą był na polu naukowym Hugo Grotius, zmarły w 1645 r. reprezentant niedogmatycznej gramatyczno-historycznej egzegezy, autor dzieła De veritate religionis christiae (= O prawdzie religii chrześcijańskiej).

Poza Holandią zostały Canones Synodi Dordracaenase z roku 1619 przyjęte tylko w Szwajcarii i Francji. W Niemczech refor-

mowanych nie, i tam też Kalwinizm miał charakter łagodniejszy. Gdzie "Canones" te obowiązywały, tam nie tolerowano najmniejszego odchylenia od nauki o "partykularnym wyborze łaski" = (Predestynacja). Okazało się to w sporze, jaki wywołała nauka o tak zwanym Uniwersalismus Hypotheticus. Mianowicie Mojżesz Amyraldus, profesor hugenockiego seminarium w Saumur uczył, że Bóg przez "decretum hypotheticum" przeznaczył zbawienie dla wszystkich, lecz przez inne "decretum" uczynił obiektem łaski tylko określoną liczbę ludzi. Nie odbiegająca w zasadzie od postanowień Dortrechtskich nauka ta była jednak gwałtownie atakowana. Surowi Kalwiniści ułożyli nawet w Szwajcarii przeciwko tej nauce osobne wyznanie: Formula Consensus Melvetica w roku 1675. (autorami jej byli Heidegger w Zurychu i Turretin w Gnewie). Ale Formuła ta nie obowiązywała długo.

Teologicznie dokonał Protestantyzm Reformowany więcej niż współczesny Luteranizm,zwłaszcza w dziedzinie filozoficznej i historycznej. Wybitniejsi z nich, to hebraiści dwaj Janowie Buxdorfowie, ojciec i syn, w Bazylei, i Ludwik Capellus w Saumur, autor "Arcanum punctationis revelatum" = Odsłonięta tajemnica punktacji, gdzie wykazuje późniejsze powstanie punktacji hebrajskiej Biblii, ale nie zdołał jednak przeforsować swego poglądu w stosunku do ustalonej w reformowanych księgach symbolicznych teorii o inspiracji. Krytyczne badania nad historią Kościoła prowadził Dawid Blondel, który wykazał fałszerstwo Donatio Constatini. Jako filolodzy zaznaczyli się: Izaak Casaubonus, Józef Justus Scaliger i Gerhardt Jan Voss.

12. "Polonica"

Walerian Krasiński, autor 3-tomowego dzieła o dziejach reformacji w Polsce, już w tytule zaznaczył, iż jest to Historia powstania i upadku reformacji w Polsce. Cały ten ruch, ideowy, religijno-polityczny, społeczny, który przeorał wszystkie stosunki w Europie, miał w Polsce przebieg całkiem odmienny, niż w innych krajach Europy. W stosunkowo krótkim czasie ruch religijny, przenikający zrazu leniwo i powoli, urósł nagle do rozmiarów naważniejszego faktu w życiu publicznym Polski, aby niespodzianie załamać się i stopniowo zatracić się pod naporem bojowym Odrodzonego Katolicyzmu. Szybkość wzrostu od pewnego

momentu dziejowego i gwałtowności upadku uderzała każdego historyka tego ruchu i budziła próby wyjaśnienia tak zadziwiającej ewolucji. Stoimy tu wobec szeregu nadzwyczaj ciekawych zagadek,o rozwiązanie którym pokusi się na pewno jeszcze niejeden badacz. Już współcześni zauważyli, że hasłem do gwałtownego wybuchu reformacji była śmierć Zygmunta Starego w 1548 r. Ale jest to obserwacja faktu o drugorzędnym znaczeniu. Nie iskra stanowi o sile wybuchu ale ilość nagromadzonego prochu, materiału wybuchowego. Narzuca się więc pytanie, skąd i jak ten materiał wybuchowy się wziął. Stokroć ciekawszym zagadnieniem jest sprawa szybkiego upadku, jakby wypalenia się entuzjazmu reformatorskiego w szerokich masach naszych polskich ewangelików XVI wieku i ich powrót do Katolicyzmu. Jak znaleźć klucz do rozwiązania tajemnicy? Czy znamy już dostatecznie szczegółowy przebieg ówczesnych wydarzeń, aby zdobyć się już dziś na "odpowiedzialną" syntezę?

W ostatnich czasach dwaj badacze pokusili się o danie odpowiedzi na te pytanie już obecnie: Aleksander Brückner i Marek Wajsblum. Brückner twierdzi, iż Reformacja w Polsce nie utrzymała się, ponieważ nie była ruchem rodzimym, ale ruchem pochodzącym z wpływów zagranicznych - i gdy te wpływy zagraniczne zmalały, zwłaszcza po wymarciu czołowych postaci reformacji, ustała i siła pędna jej w kraju, a wobec wzmagania się i wzmocnienia się Katolicyzmu przez złożenie w Polsce placówek jezuickich, nastał odwrót fali reformacyjnej i upadek całego ruchu. Wajsblum zaś, jako wyznawca materializmu dziejowego, sądzi iż Reformacja polska miała na celu nie tyle reorganizację życia religijnego całego społeczeństwa ile unormowanie prawnego, politycznego i gospodarczego stosunku kościoła do warstwy panującej, to jest do szlachty. Gdy ekonomiczne i polityczne cele ruchu zostały osiągnięte, żywotne źródła idei religijnych wyschły i reformacja polska upadła. Z tą tezą Wajsbluma bardzo ostro rozprawia się profesor Konrad Górski, poza tym autor wyśmienitej rozprawy o pierwszym polskim antytrynitariuszu: Grzegorzu Pawle z Brzezin. Szczegóły historyczne, dotyczące Reformacji w Polsce należą do wykładu Historii Kościoła, zwłaszcza reformacji w Polsce. Doskonały materiał naukowy zebrany jest w wydawnictwie Towarzystwa badań dziejów Reformacji w Polsce, pt.

Reformacja w Polsce i w wydawnictwie PWN Odrodzenie i Reformacja w Polsce.

W ostatnim czasie już po ostatniej wojnie wysunięty został postulat podjęcia próby syntezy dziejów myśli teologicznej ewangelickiej w Polsce wieku XVI do XIX i dziejów religijnej myśli polskiej w ostatnich czterech stuleciach jako podstawy dla ideologii, na rodzimych pierwiastkach opartej i na naszych własnych fundamentach wzniesionej ideologii Polskiego Kościoła Ewangelickiego. Najważniejsze punkty wytkniętego programu były następujące:

Pierwiatków ewangelickich w kulturze polskiej poszukać można w dziedzinie polskiej kultury religijnej. Przy szczegółowym atoli śledzeniu jej i ocenie jej istoty, trzeba przede wszystkim pamiętać o znacznym jej ubóstwie w porównaniu z kulturą religijną innych narodów. Profesor literatury polskiej Pigoń tak o tym pisze:

"Opinię o wybitnej jakoby religijności duszy poskiej dawno należało złożyć między frazesy. Religijność prawdziwa, wyrażająca się w wewnętrznym rozżarzeniu duszy, w czynnej tęsknocie do Boga, i to nie w poszczególnych, oderwanych wypadkach ale jako zjawisko zbiorowe, jako żywiołowy ruch dusz i sumień, tylko dwa razy wystąpiła silniej na wiekowym obszarze dziejów duchowości polskiej : w wieku XVI, kiedy to wielki europejski powiew wzmożonej religijności ogarnął i Polskę, sprawę wiary uczynił elementem żywym, zdolnym rozpalić, roznamiętnić dusze, a co ważniejsze, przetworzyć je - po raz drugi zaś dopiero w połowie XIX wieku, w epoce Mesjanizmu. Poza tym na przykład spontaniczny wybuch entuzjazmu religijnego czasu wypraw krzyżowych przeszedł bokiem, nie dotknął nas, zresztą nawet owo poruszenie dusz w Reformacji rozlało się w latach reakcji szeroką mętną falą dewocji i zabobonu. Kiedy ognie mistyczne jeszcze płonęły nad zachodnią Europą, kiedy Galderon pisła swe esktatyczne dramaty, kiedy wychodziły Myśli Paskala, religijne głody duszy polskiej zaspakajało Przeraźliwe echo trąby ostatecznej lub Ogród panieński pod sznur Pisma świętego wymierzony, a kwiatami tytułów Matki Boskiej wysadzony . - Tym mniej oczywiście w wieku XVIII, kiedy z Zachodu powiał ostry przymrozek sceptycyzmu, kiedy prąd Oświecenia zrzucił z umysłowości pols-

kiej plugawą powłokę martwoty i zacofania, życie religijne tym mniej mogło dojść do wykwitu. Racjonalizm, odcinając się od bogactwa głębokich, właśnie irracjonalnych dziedzin duszy, od owego dna, przez które ona łączy się z Nieskończonością, z Bogiem, ograniczyć się musiał do prac przygotowawczych. Jakoż istotnie rozorał grunt, przeczyścił pole, wypędził obskurantyzm, zabobonność, fanatyzm, "wielebne głupstwa" a przez chłodną atmosferę swej religii postępu spowodował nowy rychły wybuch tęsknoty za religijnością mistyczną...", której głównymi piastunami są nasi wieszcze i duchowy inspirator głównego z nich, Mickiewicza, Andrzej Towiański. W wieszczach, a głównie w Mickiewiczu zeszły się, jak stwierdzają badacze, wszystkie cztery drogi polskiej kultury religijnej, jakimi ona na przestrzeni całych dziejów kroczy. Są nimi według Kazimierza Kosińskiego, na którego studium się opieram: 1) średniowieczna droga wiary i kościoła, 2) droga religijna humanizmu i reformacji, 3) trzecią drogą religijną jest idea państwa a 4) czwartą realizacja hasła "wojny w obronie Chrześcijaństwa". Zaczynamy od średniowiecznej drogi i wiary Kościoła.

Jeżeli się zidentyfikuje początek samodzielnej w pewnej mierze kultury religijnej z początkiem religijnej literatury - a w odniesieniu do Polski i do Narodu Polskiego jesteśmy do takiego wniosku upoważnieni i uprawnieni - to zaczyna się ona = ta religijna kultura polska - w XIII stuleciu. Pierwszymi polskimi dokumentami literackimi są pieśni religijne - mianowicie pieśni na część Chrystusa. Ich treść jest - jeśli się uwzględni ogólny poziom kulturalny tamtych czasów - bardzo bogata: począwszy od pełnego realizmu w rozpatrywaniu cierpień Chrystusowych aż do uwielbiania Go w jego zmartwychwstaniu - a ujście swoje znajdują one w kulcie święta Bożego Ciała. Cierpienie Chrystusowe było w religijnym odczuwaniu ludu polskiego tym punktem, wokół którego przez długi czas obracała się emocjonalna strona wiary. Docieramy tutaj poprostu do samego jądra najgłębszego problemu życiowego, mianowicie do konfliktu między dobrem a złem, konfliktu który może być rozwiązany tylko w ten sposób, że sam Bóg wkracza i bierze na siebie całą mękę za człowieka właśnie w osobie Swojego Syna Jezusa Chrystusa.

Obok motywu cierpiącego Boga, cierpniącego Syna Bożego, stoi motyw cierpiącej matki. Jak prawie wszędzie w średniowiecznej

literaturze był właśnie motyw bólu macierzyńskiego także w Polsce tematem ulubionym i stanowił także w Polsce przejście do właściwych pieśni maryjnych,gdzie Maria wielbiona i czczona była zarówno jako matka jak i jako dziewica. Należałoby tu jeszcze podkreślić, iż polski kult maryjny w XV wieku w literaturze polskiej miał charakter czysto religijny, w życiu natomiast znacjonalizował = unarodowił się na polach bitew, których wszak w Polsce było tak wiele. Rycerską pieśnią bojową była pieśń maryjna: Bogu Rodzica dziewica, Bogiem sławiena Maryja... swego Syna Hospodyna ziszczy nam, spusti nam.....

Obok rysu maryjnego cechą charakterystyczną średniowiecznej - lecz już u schyłku średniowiecza - literatury religijnej w Polsce jest uwielbianie Ducha Świętego, co świadczy o tym wyraźniejszym uduchowieniu = spirytualizacji religii i religijności w Polsce, im bardziej zbliżamy się do XVI stulecia. Mamy w literaturze religijnej tego okresu szereg hymnów ku czci Ducha Świętego.Treścią ich jest modlitwa o zstąpienie Ducha Świętego na ziemię i opanowanie ludzkich serc i zamieszkanie w nich. Duch Święty zwany jest promieniem światła, ojcem ubogich, (= = sol... w duchu), dawcą darów (zwłaszcza duchowych), świecą serc. On jest pocieszycielem ludzi, słodkim gościem w naszych = ludzkich sercach, ochłodą i odpocznieniem po pracy, pociechą po smutku i łzach. Najwznioślejszym hymnem ku czci Ducha Świętego jest pieśń rozpoczynająca się od słów: Pomóż mi Duchu Święty pomnożyć twą chwałę - gdzie pieśniarz - autor prosi najpierw o święte twórcze natchnienie, a potem wyznaje, że Duch święty jest dlań dawcą darów, ale i tym, który przenika do dna ludzkie dusze.... Jego nie oszuka złudna ludzka chwała, jak ludzie siebie nawzajem oszukują i okłamują. On widzi wszystko do samej głębi, do samej istoty rzeczy,on jest mocen przeniknąc najgłębsze tajnie dusz - On mieszka w duszach, On szuka serc pokornych, które, gdy do nich wejdzie, napełnia wewnętrznym światłem. On obdarza dzolnością rozróżniania między dobrem i złem, On uświęca ludzkie istnienie i w godzinie śmierci staje się panem duszy... Pieśń ta podprowadza nas już prawie że pod sam próg XVI stulecia.....

Ogólnie więc biorąc - zaczyna się polska literatura od pieśni religijnych, a wytryska z wiary i z religijnego uwielbienia

Chrystusa, Marii Matki Bożej, Ducha Świętego - a więc wiara, której stróżem i rzecznikiem jest Kościół wyznacza pierwszy szlak - pierwszą drogę religijną duszy polskiej.

Drugą religijną drogą duszy polskiej jest religijna droga humanizmu i reformacji.

Humanizm, prąd duchowy idący w parze z Odrodzeniem kultury antycznej, otwiera w dziejach kultury europejskiej wieki nowe. Jeżeli chodzi o jego stanowisko wobec religii Chrześcijańskiej, to nie naruszał on dogmatów kościelnych, nie negował i nie obalał świata pozadoczesnego, ale zbliżał go do życia i nadawał mu cielesne doczesne kształty. Pod tchnieniem humanizmu treścią życia stawała się radość i pogoda, i tą radością i pogodą przepajano wszystko, a więc także religie. Udziałem każdej jednostki miało się stać zbliżenie do świata rzeczywistego, wyzwalała się zatem świadomość, że każdy jednostkowy człowiek ma swoją bezkresną wartość i że każdego stać na osobisty, indywidualny stosunek do świata i Boga. To zaś prowadziło do podchodzenia do życia od strony piękna, które zrywa nici zespalające je z ideałem etycznym, z ideałem dobra. Piękno znalazło się poza granicą moralności, świat przekształcił się w odczuwaniu i w przeżywaniu w dzieło sztuki. Człowiek poczuł w sobie dość siły, by dążyć do bytu nieskończonego, toteż zrodziła się w nim wiara w moralny postęp ludzkości. Duch ludzki odkrył swoje bliskie pokrewieństwo z duchem świata, Bogiem - stąd rodzi się w nim nienasycony głód poznania i świadomośćci poczucie, że zdolnym jest do wzrostu w nieskończoność, do ogarnięcia wszechistnienia, które jest z Boga. Wysuwała się zasada, że przyszłość ludzkości dokona się na ziemi, w doczesności, a nie w zaświatach, w wieczności. Stąd rozbudzenie się pragnienia nowego życia, któremu wartość nadaje czyn i twórczość. To upragnione nowe życie cechuje pełnia i piękno. Wszystko to zaś oznacza rozbrat duszy z religią dotychczasową. Za życie prawdziwe uchodzi wzniesienie się skończonego ducha ludzkiego w nieskończoność bytu Bożego. Świat zewnętrzny utracił charakter wielkości jednolitej, ale rozłożył się w wielość składników, która w Bogu stanowi jednię. Toteż wnikanie człowieka w świat badawczym swoim umysłem równoznaczne jest w z wjeściem człowieka w przepełnioną Bogiem wszechistność, to zaś darzy człowieka

radością z doczesnego życia. Jest to charakterystyczny dla humanizmu optymizm, całkowite zaprzeczenie i przezwyciężenie średniowiecznego ascetyzmu, oddalenie się od mroków i cieśni murów klasztorynch.

W okresie, kiedy takie prądy duchowe i taki nastrój ogarnął kierujące umysły, weszła na arenę dziejów Reformacja, przynosząc z sobą nowy typ Chrześcijaństwa zachodniego. Zasadniczo reformacja wyrosła z buntu ujarzmionej duszy przeciwko przemocy i wszechwładzy Kościoła, które znamionowały religię średniowieczną - a zarazem z potrzeby duszy i jej pragnienia nowych prawd religijnych i moralnych. W średniowieczu wszystkie przejawy życia duchowego i cielesnego skoncentrowane były w Kościele, który je ujmował w swoje prawa i prawidła. Co z tymi prawami było niezgodne, temu odmawiano wszelkiej wartości i nawet prawa istnienia. W reformacji wystąpił na widownię prąd ducha ku wyżynom, na których odczuwało się Boga całą swoją istotą. Toteż dzięki reformacji przekształceniu uległa sama istota człowieka. Ogarnęła ona także stosunek jednostki do ogółu, wkroczyła swym wpływem w dziedzinę spraw politycznych, społecznych i światowych. Poróżniła wprawdzie ludzi w rzeczach wiary, ale podniosła serca i wysunęła przed społeczeństwami ważne zagadnienia moralne. Przez nią nabrało także państwo i stosunek do niego obywateli, w promieniach wiary, wagi pierwszorzędnego zagadnienia. Naukę o państwie zapoczątkował już humanizm, lecz pogłębiła ją reformacja.

W Polsce reformacja miała dwa oblicza: jedno religijno- dogmatyczne, drugie moralno - polityczne. I ten właśnie drugi ruch przejawił się w całym idealiźmie polskim, w całej wzniosłości uczuć, opromienił się blaskiem miłujących ojczyznę serc, wydźwignął na wyżyny ideę państwa, złączył ją najściślej z religią, przetrwał nawet upadek Polski, aż odżył na nowo w Mesjaniźmie polskim.

Z ruchu pierwszego: religijno-dogmatycznego, wszczętego i rozbudzonego przez reformację w Polsce, wymienić należałoby jako trwałe nabytki i klejnoty, ideę porozumienia między pokrewnymi sobie wyznaniami w Polsce, co znalazło swój wyraz w Zgodzie Sandomierskiej z 1570 i w Rozmowie Toruńskiej w 1645 r. i stanowi jakby prekursora nowoczesnego ekumenizmu, a jeżeli

chodzi o ruch Braci Polskich, to takim nabytkiem i klejnotem jest naukowe podejście do zagadnień teologicznych, z rezultatów którego pełnymi garściami czerpała nowoczesna teologia protestancka, oraz rys wyraźnie radykalno-społeczny, zaznaczający się w tendencji nawet uwłaszczenia chłopa. Problemów związanych z duchem i religijno-teologicznymi skutkami reformacji w Polsce jest tak wiele, że trudno byłoby pokusić się o najkrótsze choćby zaznaczenie ich, dlatego wypadnie pozostawić je do osobnego obszerniejszego rozpatrzenia.

Jeżeli chodzi o religijność humanizmu polskiego, to nie koncentruje się ona dookoła postaci Chrystusa, ani świętych i Marii, (jak było w średniowieczu) - nie jest ona chrystocentryczna, ale teocentryczna, skupia się wokół Boga, do którego stosunek urabiają zjawiska przyrody i normalne formy i przejawy życia naturalnego. Bóg jest dobroczyńcą człowieka bez miary i końca - lecz Boga jako nieskończoności nie uchwyci, nie obejmie i nie ogarnie nikt i nic, nawet Kościół. Stosunek doń jest na wskroś osobisty, a wyrazem tego stosunku staje się najistotniejsza treść duszy ludzkiej: może nią być smutek, jakiego dostarcza życia, albo radość istnienia. I rzecz znamienna, że chociaż humanizm w zasadzie głosił optymizm, najwybitniejszy pisarz religijny humanizmu, Jan Kochanowski, taką raczej miał treść w swej duszy: nie tryskał radością, lecz raczej łamał się w sobie i bolał, pozostawiając na kartach swej spuścizny literackiej liczne wyrazy niezaprzeczonego pesymizmu. Ten religijny pesymizm Kochanowskiego przejawia się najjaskrawiej w Trenach, zaś pesymizm polityczny w Odprawie posłów greckich.

W dziejach religijności polskiej wiek XVI nie był więc wiekiem pogody ducha. Polska literatura piękna tego okresu, zahaczająca o problemy życia religijnego, tchnie potężnym bólem, dochodząc aż do podcięcia energii życia, aż do negacji czynu, a poddania się smutkowi i złym przeczuciom. Źródłem zaś tego pesymizmu było przede wszystkim państwo, którego idea stanowi gwiazdę przewodnią dla duszy polskiej, na jednej, w naszym układzie na trzeciej drodze religijnej w kulturze polskiej.

Idea państwa, nowo wysnuta przez humanizm i reformację, mogła była w Polsce dokonać nadbudowy dusz i stworzyć podstawy mocarstwowego bytu Polski. Stało się jednak inaczej, a to na

skutek narodowego charakteru polskiego, na skutek poczucia własnej niemocy, z którą należałoby stoczyć zacięty bój. Pesymizm polski XVI wieku pochodził nie z położenia państwa, nie z sytuacji jego politycznej, gdyż Polska była wtedy, za ostatnich Jagiellonów i za Batorego, prawdziwym mocarstwem, lecz z sytuacji moralnej narodu, który sam w sobie i wobec samego siebie czuł swoją niemoc, niezdolną przezwyciężyć się dla idei państwa..i popadł w pesymizm. Mimo potęgi państwa nikt w nie nie wierzył, a każdy nad nim jęczał, biadał, i przepowiadał jego upadek. I - co dla naszego tematu jest ważne - ta niewiara samych Polaków w Polskę, to rozdarcie duszy narodu wiodły go do modlitwy za państwo, do szukania pociechy w Bogu, do ofiarowania państwa Bogu jako temu, który Duchem świętym może natchnąć ludzi. Podczas gdy na zachodzie tworzyły się w tym samym czasie wielkie nowożytne monarchie, u nas, nawet wtedy jeszcze Orzechowski w swoim "Quincunx-ie" wysuwał jako ideał państwo średniowieczno-teokratyczne z przewagą władzy duchownej nad świecką. W tej rozterce zaczęto szukać - a uczynił to jako pierwszy ten sam Orzechowski - przeznaczenia dziejowego Polski, jej misji historycznej, historycznej idei. I przez to zespolenie państwa z religią w..doszukiwaniu się jego idei i posłannictwa stworzono już wtedy, w XVI wieku zarodki mesjanizmu polskiego. Od czasu Unii Polski z Litwą, od czasu roli misyjnej, jaką Polska odegrała..względem Litwy, dalej, poprzez niebezpieczeństwo tureckie, i poprzez dane ustrojowe w w.XVI, wytworzyło się przeświadczenie o szczególnej roli narodu polskiego w Europie. Nie było jeszcze wtedy mowy o polskim narodzie wybranym, było to dopiero szukanie idei - i to stanowi pierwotny zakres treści mesjanizmu polskiego, który był wynikiem zlania się pesymizmu polskiego XVI wieku z podnoszeniem państwa do wyżyn wartości religijnej. To zespolenie państwa z religią, to zwarcie się z Bogiem z lękiem w duszy i z trwogą o losy i o przyszłość państwa odkrywamy u wszystkich pisarzy polskich XVI wieku.

Chrześcijański ideał państwa przyświecał zwłaszcza Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu,a był on u niego wynikiem reformacji, i nie miał nic wspólnego z średniowieczem ani z teokratycznym systemem rządów Orzechowskiego. Tym bardziej atoli i tym głę-

biej przemówił w nim sam Chrystus. Modrzewskiego ideał państwa polskiego był przede wszystkim ideałem religijno-moralnym. Państwo to ma opierać się na samym materiale ludzkim - ludzie w państwie muszą być religijni, duchowo uczciwi, muszą być wcieleniem ideału ewangelicznego w życiu. Wzorem staje się Chrystus, a życie obywateli ma być naśladowaniem Chrystusa w czynieniu dobrze. Chodziło tu przede wszystkim o wychowanie dzieci i w ogóle młodego pokolenia w Polsce tak, by mu potem przez całe życie przyświecał wzór Chrystusa. Państwo więc uzależnione jest od samych ludzi, od ich jakości, przede wszystkim od przeciętnej moralności ogółu. Tę też przeciętność należy podnieść i wychować w myśl zasad Ewangelii, czyli że podstawową treścią dusz musi być miłość Chrystusowa, wprowadzona w państwie jako powszechna zasada życia. Zdaniem A.F. Modrzewskiego odrodzenia Rzeczypospolitej nie dokona się krytyką innych, a jedynie przez odrodzenie siebie samego. W stosunku do państwa obowiązuje dobra wola i miłość jako do pierwszej po Bogu wartości na ziemi. Społeczność ludzka w państwie musi mieć na kształt społeczności chrześcijańskiej mocną religijną więźbę duszy. Czynnikiem spajającym w państwie musi być duch religijny, lecz o swobodzie wyznania. Losy Polski i jej rozwój nie są powiązane ze sprawą jednej wiary, nie może mieć miejsca nietolerancja religijna z którejkolwiek strony. Na pierwszym planie stoi tu dobro państwa, zaś dobrem państwa najwyższym jest religijne wychowanie obywateli.

Po złotym wieku kultury polskiej, po w.XVI, nadszedł wiek XVII, który upływa pod znakiem dewocji. Jest to nawrót średniowiecza w dziedzinie religijnej, z tą różnicą, że w średniowieczu była wiara z prostotą i szczerością uczuć, teraz zaś w w. XVII naród wszedłszy na drogę nietoleranoji religijnej wyjałowił i wykoślawił myśl religijną. Źródłem natchnień religijnych u najlepszych w tym wieku Polaków nie jest pobożność, a jedynie realizacja hasła: Polska przedmurzem Chrześcijaństwa. Hasło to zapłodniło ideowo mesjanizm polski zapoczątkowany już ongiś w wieku XVI. Wewnętrzna słabość państwa i opłakane w nim stosunki skutkiem egoizmu stanowego możnych i warcholstwa szlachty, wraz z położeniem zewnętrznym znalazły usprawiedliwienie w myśli, że ten nierząd i płynące z niego niedole

pochodzą z wyroków bożych dla celów wyższych: obrony Chrześcijaństwa przed zalewem tureckim. Wytworzył się ogólny nastrój, że te wojny obronne są powtórzeniem średniowiecznych wypraw krzyżowych. Wojna nabrała treści religijnej, w niej wyrażała się religijność dusz rycerskich. Mamy tu przed sobą trud religijny ten sam, co w wieku już poprzednim - mękę wznoszenia się dusz na wyżyny i ich ból na widok rzeczywistości polskiej, oraz zwarcie się z lękiem w duszy z Bogiem, który kieruje losami narodów. Lecz dla Polski losy te kształtuje nie modlitwa, ale war bitew, przelana krew i śmierć w obronie ojczyzny. Odrodził się dawny duch rycerski, i gdyby przy tym odrodzonym duchu rycerskim nastąpiło także podniesienie ducha obywatelskiego, nie byłoby wspanialszej epoki w dziejach polskich jak wiek XVII. Atoli dusze skarlały w pesymiźmie już w wieku ubiegłym, a słabość woli i ciemnota umysłowa wystąpiły teraz w całej swej nagości jako negatywny stosunek do idei praworządnego państwa. Pozostała więc tylko krytyka rzeczwistości i mesjanizm: wiara w posłannictwo polskie. W ten sposób Polska została podniesiona na wyżyny godności narodu wybranego, ale na polu bitwy za Chrześcijaństwo. Ci zaś, co nie walczyli, poddawali się biernie losowi, aż utrwaliła się zasada, że "Polska nierządem stoi". Najszlachetniejsi w swym patriotyźmie nigdy wprawdzie takiej zasady nie uznali i cierpieli nad nią, lecz świadomość, że tak jest rzeczywiście, pogłębiała ich tragedię wewnętrzbą - więc zamykali się w sobie i rozmarzali się przeszłością polską, na którą spoglądali przez pryzmat swych dusz rycerskich. Te dusze rycerskie składały na polach walki nieustanną ofiarę wojny, jakby odprawiały jakieś święte obrzędy bitewne, opuszczone przez swoich, zdane na łaskę i niełaskę losu, czerpiąc swe siły z Boga, mając nad sobą arcykapłanów wojny, takich Czarnieckich, Żołkiewskich, Chodkiewiczów, krzepiąc się modlitwą, w której łączyły się z sobą: Bóg, Polska i Chrześcijaństwo. Bóg stał się, jak ongiś w starożytnym Izraelu, Bogiem wojny objawiającym się w szczęku oręża, dającym zwycięstwo lub nakazującym polec. I z tych pól walki i kurhanów poległych szła do narodu, na zapleczu bezpiecznie żyjącego wiara, że jest wybrańcem bożym - lecz wiarę tę mieli prawdziwie tylko najlepsi, podczas gdy masa tylko się na niej ukoły-

sywała do swego gnuśnego życia. W wierze tej zamknął się skowyt bólu narodu na tym, że Bóg go opuścił wśród nieprzyjaciół. Ale budziła się też nadzieja, że wszystko się naprawi, gdy Polska posłannictwo swoje wypełni. A że nie upadła Polska już wtedy, w czasie potopu wojen, mogła by wiara ta dokonać odrodzenia narodu. Lecz niestety stało się inaczej, gdyż mesjanizm ten nie wyszedł poza wiek XVII, kiedy był jeszcze balsamem dla dusz, podtrzymując je w walce o integralność państwa, nabierając wartości szczególnej przez to, że wtedy po raz pierwszy wyidealizował cierpienie narodu polskiego.

Takie były religijne drogi duszy polskiej. I wszystkie one zeszły się w naszych wieszczach i filozofach XIX wieku mesjanistach: i średniowieczna droga wiary, i humanistyczno-reformacyjne szukanie w sobie nowej religii, i tęsknota za państwem, i dźwiganie go na wyżyny boże w mesjaniźmie, i uświęcanie śmierci za nie na polu bitwy. Nasi wieszcze i filozofie mesjaniści dali narodowi jakby ewangelię narodową, że Polska zmartwychwstanie, że wiara ją uchroni, że nadzieja w niewoli podtrzyma, że miłość popchnie ją do służby dla ludzkości, że poświęcenie dla ojczyzny ma wartość Chrystusową, że Chrystus jest w męce tych, którzy za ojczyznę giną, że Polska w swoim upadku była ofiarą za ludy jak Chrystus przed wiekami. Do mesjanizmu przejętego od przeszłości dodali wieszcze i mesjaniści XIX wieku, Józef Maria Hoene - Wroński, Andrzej Towiański, Bronisław Trentowski, Aug. hr. Cieszkowski, jeszcze jedno: że Polska wcielała w dziejach ideę Chrystusową, którą oni utożsamili i ideę wolności, i że od rozmiaru dusz obywateli, o ile się powiększą, i od jakości tych dusz należy przyszłość Polski, zależą przyszłe losy narodu, że w Polsce musi powstać nowy człowiek, który będzie człowiekiem Bożym, a więc znów jak niegdyś w czasach Andrzeja Frycza Modrzewskiego, program wychowawczy - gdyż do istotnych punktów programu mesjanicznego należy wychowanie nowego typu ludzi, czyli ponierów w dziele odrodzenia, którymi mogą stać się ci, co najwięcej w sobie wyrobili potęgi ducha i najdalej postąpili na drodze własnego odrodzenia duchowego. Ich też zadaniem jest, zrzeszywszy się między sobą, ująć w swe dłonie doświadczone ster nad sprawami zbłąkanej na manowcach rzeszy ludzkiej, i pokierować życiem społecznym i publicznym tak, by

ludzkość dojść mogła do spełnienia na ziemi istotnych swych a tak szczytnych przeznaczeń. Zrzeszeniem takim winna stać się Unia Mesjaniczna, tj. zrzeszenie jednostek, posuniętych już tak daleko na drodze własnego odrodzenia, że mogą dzięki temu jąć się pojednania zwaśnionych obozów przez podciągnięcie ich do poziomu, gdzie przeciwstawność stanowisk zaciera się, i ludzkość cała, z wyjątkiem tylko odpadków, uwięźniętych nieuleczalnie w sidłach zła, znajdzie możność odrodzić się za nimi i osiągnąć w ten sposób istotny cel ludzkiego życia na ziemi.

Przeznaczeniem Unii Mesjanicznej jest wytworzenie takich warunków współżycia społecznego - publicznego, by wypełnienie przez obywateli obowiązków politycznych nie tylko nie kolidowało z ich religijnymi obowiązkami, lecz by działalność polityczna jako jeden z nie najmniej ważnych współczynników odrodzenia duchowego człowieka nosiła na sobie dostojne piętno religii.

I ostatecznie formuje mesjanizm w osobach filozofów Wrońskiego, Trentowskiego, i Cieszkowskiego i mistyka Andrzeja Towiańskiego pogląd swój na tę sprawę w ten sposób, iż stawia jako warunek zbawienia ludzkości w ówczesnym jej nieładzie = w XIX w. ukonstytuowanie Mocarstwa Słowiańskiego, w łonie którego Polska ma odzyskać dawne swe stanowisko i spełnić swą rolę zaszczytną. To Mocarstwo Słowiańskie przyczyni się przez rozwój i rozkrzewienie prawd mesjanicznych do sprowadzenia prawdziwych przeznaczeń Słowiańszczyzny, jako skupienia ludów słowiańskich, które stanowią - to wartoby upowszechnić i przeciwstawić germańskiej idei nadczłowieka - szczep z natury nie swawolny, ale wolny, nie walczący ale waleczny, do boju zawsze gotów, ale nie łaknący go, nie napastujący sąsiadów, choćby bez ustanku przez nich napastowany, ludziom bliźnim z zapałem i poświęceniem nadbiegający, nie tylko bez własnej, ale nawet wbrew własnej korzyści. Albowiem miłość chrześcijańską, dotąd prywatną, zamienić na publiczną, i takową do potęgi podniesioną jeszcze od ludzi do ludów ponieść, jest przeznaczeniem tego szczepu słowiańskiego. Ani zbrojny, ani rozbojny, ani awanturniczy, ani koczujący, ani podbojów ani łupów chciwy, ale owszem pobożny i spokojny, dobrowolny a gościnny, wesoły i śpiewny, w domu zamiłowany, a do ziemi nad wyraz przywiązany, nie tratujący po jej plonach

ani też pracą koło niej gardzący, ale owszem rodzinnym obyczajem sam ją piastujący i uprawiający, wolał on zawżdy utajone w swojej roli dobywać dostatki niźli zdobywać je na obcych, lub cudzą przymuszoną pracą ich sobie przysparzać...."

Rola Polski w łonie tego Mocarstwa Słowiańskiego polegała na tym, że Ewangelia - Dobra Nowina ma stać się jej udziałem, jej apostolstwem, darem Bożym za pracę, za trudy i za cierpienia... Ale dar ten podzieli Polska wnet ze wszystkimi ludami, bo nigdy nie była zawistną. Uznaje Naród Polski, że bracia jego: inne ludy, podobnież zasłużyły się Bogu i ludzkości, że więc on nie jest przednim, kochającym bratem, przeznaczonym do równego działu i udziału w społeczności ducha, do współczynnego obywatelstwa w obcowaniu ludów, członków Królestwa Bożego... kiedy to, jak to jeden z tych filozofów, Trentowski w wizji ogląda... "kiedy to Prawda z Cnotą zleje się w jedno, i wszelka różnica między nimi zniknie na zawsze". Antynomia społeczna rozwiąże się sama przez się i ustanie. Głowa ludzka zdobędzie niebo, pierś ludzka zbawienie, a dłoń ludzka nieśmiertelność.Człowiek będzie nie co do samego usposobienia wewnętrznego, ale rzeczywiście obrazem i podobieństwem Boga. Księgi święte staną się jasne i przekonywające i dostaną się do rąk wszystkich. Wiara i wiedza zlane w jedno, stworzą powszechne poznanie niebios i ziemi. Oświecenie będzie ogólne i bez miary wielkie. W nim zaś światła Bożego odsłonięcie. I zaświta czas dopełnionego odkupienia oraz odrodzenia się człowieczeństwa duchem. Moc grzechu pierworodnego zniknie i skończą się skutki adamowego upadku. Jak niegdyś w erze pierwszej panował Bóg Ojciec, w erze drugiej Bóg Syn, tak w erze trzeciej uchwyci berło Bóg Duch święty. Nastanie epoka Ducha Świętego. Nie słowo ludzkie jak dotąd będzie Filozofii Głosem, lecz słowo Boże, ciągle świeże, a ze starym objawieniem zgodne. I królestwo niebieskie stanie się rzyczywistym na ziemi.

Nie należy ideologii mesjanicznej imputować tendencyj płytko i powierzchownie pacyfistycznych. Czcząc ideał pokoju naprawdę nie obłudnie, zdawał sobie Mesjanizm Polski sprawę z tego, że "nie traktacikiem żadnym, nie dyplomatyczną konferencją, ani żadnym podobnym blichtrem lub tynkiem, żadnym sztucznym klajstrem lub fortelem,wapnem nieczynionym,da się skojarzyć

żywotny pokój między ludźmi, ale... prawdziwą ideą życia ludzkości, z ducha odrodzonej świętym przymierzem skojarzonej, a w realnych jej członkach rozwiniętej". Jednym słowem: Mesjanizm dokonywa przemieszczenia frontu walki. Na miejsce frontu, który każe wodzić się za łby klasom i warstwom społecznym w łonie narodu oraz narodom chrześcijańskim między sobą, zaciąga Mesjanizm Polski front między dobrem a złem, prawdą a kłamstwem, światłem a mrokiem, pracą uczciwą a zorganizowaną międzynarodowo lichwą, między cnotą a grzechem, między deprawatorami i uwodzicielami rzesz ludzkich, wznoszącymi synagogę szatana a budowniczymi Królestwa Bożego na ziemi.

Oto w najogólniejszych zarysach przedstawione religijne drogo duszy polskiej oraz jako dokończenie ich najważniejsze idee, myśli, odkrycia, nadzieje, przeczucia kilku czołowych wieszczów - poetów oraz myślicieli polskich ubiegłego stulecia, których spuścizna literacka, przebogata kopalnia i skarbnica myśli, z których oczywiście duża część ma dziś wartość już tylko historyczną - ale też przebogata kopalnia i skarbnica myśli i idei wiecznie żywych, żywych zwłaszcza dziś, kiedy po straszliwych doświadczeniach dwóch ostatnich wojen światowych jesteśmy świadkami jakże mozolnego a bolesnego wykłuwania się z chaosu zginienia, w jaki wtrącił świat tak napiętnowany przez naszych myślicieli egoizm - wykluwania się nowego świata - świata, w którym jak - to znowu wieszcze nasi wyczuwali - Słowiańszczyzna odegrać ma i odegra pierwszorzędną rolę... ale odegra ją - i to musimy sobie szczególnie powiedzieć, przyswoić i zapamiętać - pod warunkiem przyjęcia jako elementu życia, tego podstawowego tematu ewangelicznego i nieodzownego postulatu, koło którego obracała się cała argumentacja polskiej filozofii religijnej - nakazu Chrystusowego : Jan 3.w.5: "opportet vos nasci denuo - musicie się na nowo narodzić".

Koniec tomu pierwszego